José María Felipe Mendoza

La noción de *scientia* en Tomás de Aquino

Un estudio acerca de los sujetos de las ciencias, las distinciones de sus nombres, sus divisiones y ordenamiento

prometeo libros

LA NOCIÓN DE *SCIENTIA* EN TOMÁS DE AQUINO

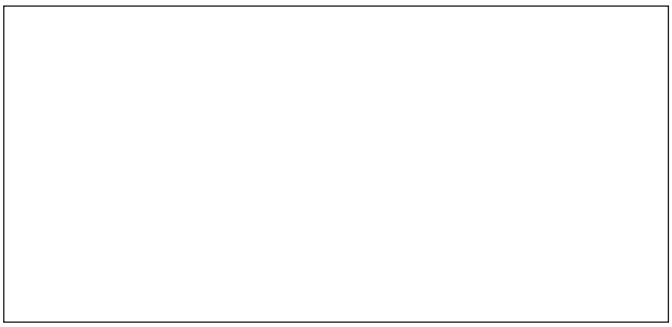
UN ESTUDIO ACERCA DE LOS SUJETOS DE LAS CIENCIAS, LAS DISTINCIONES DE SUS NOMBRES, SUS DIVISIONES Y ORDENAMIENTO

José María Felipe Mendoza

La noción de *scientia* en Tomás de Aquino

Un estudio acerca de los sujetos de las ciencias, las distinciones de sus nombres, sus divisiones y ordenamiento

prometeo libros



Colección Xxxxxx
Director: Xxxxxxx
Cuidado editorial: Xxxxxxxx

Armado: Eleonora Silva
Corrección: Liliana Stengele

© De esta edición, Prometeo Libros, 2017
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
distribuidora@prometeoeditorial.com
www. prometeoeditorial.

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Prólogo, *por Silvana Filippi* 13

Tabla de abreviaturas 17

Introducción 19
1. Presentación y composición del trabajo 19
2. Procedencia de los capítulos 21
3. Justificación de la investigación 22
4. Aclaración metodológica 23

PARTE I

De la epistemología contemporánea a la ciencia de Tomás de Aquino

CAPÍTULO 1
Breve historia sobre el origen, significado y proyección de la noción "epistemología" 27
1. Primer acercamiento a la filosofía de la ciencia 30
2. Segundo acercamiento a la filosofía de la ciencia 34
3. Tercer acercamiento a la filosofía de la ciencia 36
4. Primer sentido de la noción "epistemología" 37
5. Segundo sentido de la noción "epistemología" 39
6. La epistemología como parte de la filosofía
Un problema de ilegitimidad en la extensión del planteo 40
7. Fundamento histórico-especulativo de la epistemología 42

CAPÍTULO 2
Estado de la cuestión de la ciencia neotomista como introducción confusa al sentido de *scientia* tomística

Apreciaciones históricas en filósofos del siglo XX 47

1. Tomismo del siglo XX
   La ponderación de Tomás de Vio Cayetano (y de Aristóteles) sobre Tomás de Aquino. Un desvío histórico 49
2. Contrastación
   Las bases de un camino diverso en la historia del tomismo 59

CAPÍTULO 3
Epistemología tomista: el alejamiento de la originaria noción tomística de *scientia* 65

1. Tomás de Aquino y la epistemología tomista
   Un enfoque inapropiado 66
   1.1. La posición epistemológica de fr. Jesús María Rodríguez Arias 71
   1.2. La posición epistemológica de Lorenzo Vicente-Burgoa 74
   1.3. La posición epistemológica-epistémica de Juan José Sanguineti 81

PARTE II

Los sujetos de las ciencias en Tomás de Aquino

CAPÍTULO 1
Sujetos, división y ordenamiento de las ciencias según el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* de S. Boecio 97

1. Presentación general del orden de las ciencias 100
2. División interna de las ciencias especulativas 107

CAPÍTULO 2
Sujetos, división y ordenamiento de las ciencias según los comentarios de Tomás de Aquino a los tratados de Aristóteles 121

1. Exposición *per se* de las ciencias: su orden *naturaliter* 122
2. Exposición *quoad nos* de las ciencias 133
3. El orden de los tratados aristotélicos como materia que compone el mapa del saber científico 137

PARTE III

Ciencias especulativas en Tomás de Aquino

Teología

CAPÍTULO 1
El atributo dinámico de ciencia como predicado esencial de Dios 149

1. Exposición sintético-resolutiva de la esencia de Dios como ciencia.....154
2. Demostración de la conveniencia de la esencia divina como ciencia 160
3. La definición de ciencia como analogía entre la ciencia divina y la ciencia humana.....162

CAPÍTULO 2
Tres nombres para una misma ciencia
Metafísica, Filosofía Primera y Teología según el texto De Trinitate 167

1. Antecedentes históricos 167
2. El lugar de la metafísica entre las ciencias y la diversidad de sus nombres.....170

CAPÍTULO 3
Filosofía Primera e implicancias regulativas en las ciencias particulares 185

1. Necesidad de la filosofía primera 188
2. Anotaciones sobre el sujeto de la filosofía primera.....197
3. Filosofía primera y ciencias particulares.....201

Física

CAPÍTULO 4
Sujeto de la filosofía de la naturaleza 209

1. Exégesis ejemplificativa del neo-tomismo en torno a la comprensión sobre el lugar y la función de la ciencia física 210
2. Filosofía de la naturaleza y ciencia física: definiciones y fundamento ...214
   2.1. Consideraciones preliminares: lo natural, lo artificial y una aproximación a la ciencia física..... 215
   2.2. De la glosa al *De Trinitate* a la glosa de los Tratados Aristotélicos.. 219

Matemática y Ciencias Medias

CAPÍTULO 5
Sujeto y divisiones de la filosofía matemática y de las ciencias medias 227
1. Ciencias matemáticas puras: Aritmética y Geometría 228
2. De la matemática pura a la matemática aplicada
Origen y orden de las ciencias medias 240

CONCLUSIÓN
De la ciencia de Tomás de Aquino a la epistemología contemporánea.....253

Bibliografía 259

Prólogo

La presente obra de José María Mendoza está dedicada, como su título lo indica sin ambigüedad, a la noción de *scientia* en Tomás de Aquino, considerando los *subiecta* correspondientes a la diversidad de las ciencias, así como sus divisiones y ordenamiento.

Después de los muchos años transcurridos desde aquel distante siglo XIII, en los cuales se han multiplicado al infinito los estudios sobre la doctrina del Aquinate, parecería al lector inadvertido que el propósito de este escrito resulta más bien baladí o una mera rememoración antes digna de una labor museológica que de una investigación fructuosa. A no ser que, tal como es el caso, esta investigación se proponga desandar el camino ante la constatación de una metamorfosis doctrinal que habría oscurecido el sentido original de los textos tomasianos. Y es que, en efecto, esta obra no solo constituye un claro intento de mostrar la imposibilidad de abordar la doctrina de la ciencia formulada por Tomás desde los supuestos de la epistemología moderna y contemporánea, sino que, incluso, apunta directamente a ciertos intérpretes acreditados del pensamiento del fraile de Aquino que, tanto en época cercana al maestro medieval como en la actualidad, habrían colaborado, seguramente de modo involuntario, a la tergiversación de su doctrina original.

Aun así esta obra podría seguir siendo considerada un mero estudio erudito e historiográfico si no fuera porque en esa metamorfosis va implicada, precisamente, una de las mayores cisuras, si no la decisiva, entre el pensamiento medieval y el moderno: aquella que consiste en reparar principalmente en las cosas mismas, o bien, en el objeto de pensamiento que se constituye en el sujeto humano.

Efectivamente, Tomás de Aquino sostiene con total claridad que "la verdad no depende de nuestra ciencia sino de la existencia de las cosas" (*Veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum; De Veritate*, q. 11, a. 3, ad 6). Es por ello que, tal como insiste José María Mendoza, la concepción de la ciencia establecida por el Aquinate se funda por

completo en la noción de *esse*, en el ser de las cosas, de modo que la división que presenta entre las ciencias, así como su relación y su ordenación jerárquica, no es lógico conceptual o meramente racional, sino siempre y necesariamente *secundum naturam*.

El desarrollo del pensamiento inmediatamente posterior al de Tomás de Aquino, no obstante, experimentó progresivamente ciertos cambios que condujeron a un notorio y profundo viraje. Varias de las tesis que se deducían a partir del aristotelismo radicalizado propugnado por los llamados averroístas latinos habían generado incluso el rechazo del propio Tomás de Aquino, pero también de aquellos pensadores que, inscriptos dentro de una tradición conservadora y más afín al agustinismo, habían visto la introducción del corpus aristotélico como un verdadero riesgo para la fe en virtud de su presunto necesarismo y naturalismo que volverían francamente problemáticos varios enunciados fundamentales de la fe. Entre esos argumentos incompatibles con la fe cristiana se encontraban la eternidad del cosmos, la unicidad sustancial del entendimiento humano, la regencia determinante de los astros, y algunos otros que parecían retrotraer la concepción de lo real a los parámetros del paganismo antiguo.

Dejando de lado la posibilidad de dirimir si realmente el Estagirita sostuvo tales tesis al modo en que eran expuestas por los maestros averroístas y, en todo caso, si en verdad llegó a probarlas racionalmente y con necesidad argumental, lo cierto es que el aristotelismo, que en su versión tomasiana había resultado ampliamente favorable como aval racional natural para la propia teología cristiana, en su presentación averroísta generaba graves dificultades a la fe. Y es que estos diversos aristotelismos provocaron sendas revoluciones en el pensamiento medieval: una en favor de la fe cristiana; la otra, disolutoria.

La reacción no se hizo esperar y casi inmediatamente después de la muerte de Tomás de Aquino sobrevinieron varias condenaciones al averroísmo –entre las que se recuerda especialmente aquella de 1277 promulgada por el obispo de Paris, Étienne Tempier–, condenaciones que si bien no lograron aminorar las secuelas del filosofismo averroísta, provocaron, en cambio, una creciente desconfianza respecto del uso natural de la razón, de modo que pronto los teólogos más conservadores estuvieron dispuestos a establecer una clara separación entre filo-

sofía y teología –a fin de resguardar a esta última– que no tardaría en convertirse en divorcio.

Los efectos de tales acontecimientos fueron claramente decisivos para el ocaso de la escolástica medieval así como para la preparación del pensamiento moderno. Una de las consecuencias más evidentes fue la convicción, por completo encontrada con el pensamiento de Tomás, de que a partir del plano físico natural ya no era posible remontarse hacia la esfera transfísica, es decir, hacia la metafísica y la teología. Desde entonces, se inicia, comprensiblemente, un creciente proceso de formalización. Si el conocimiento aún parte de las sustancias fácticamente existentes, es para apartarse inmediatamente de ellas y atender al puro contenido eidético de las esencias. Ese contenido eidético, por lo demás, coincidiría en su formalidad con el objeto de conocimiento que se constituye en el entendimiento humano. Entonces, ¿por qué no hacer de este objeto formal el verdadero eje del proceso cognitivo? De ahora en más la médula del conocimiento científico y filosófico ha de buscarse en el plano lógico-gnoseológico. La abstracción resulta entendida como formalización y el saber quedará enteramente clausurado en el proceso de conceptualización, centrado, por ende, en las representaciones producidas por el propio entendimiento humano antes que en las cosas mismas. Lentamente, el ser resultará determinado por el pensar. No el ser de los entes sino el concepto de ente constituirá en adelante el asunto de la metafísica, en tanto que el resto de las ciencias, parejamente, tendrá asignado un objeto conforme lo fijado por el proceso lógico-formal que resulte de la abstracción entendida en este nuevo sentido, es decir, no como aprehensión de las notas inteligibles de lo real en la medida en la que al intelecto le resulte posible, sino como un proceso de completa formalización lógico-conceptual que nos aleja de los entes en su concreta condición existencial.

Desde luego, esta larga y compleja transformación debía afectar no meramente la formulación de las nuevas doctrinas sino incluso la comprensión de las doctrinas precedentes, que, en verdad, habían sido concebidas bajo otro horizonte de pensamiento. Así, si, por un lado, nos vamos aproximando a la formulación de una filosofía moderna centrada ahora en el sujeto, por otro, y aun antes, la propia tradición escolástica resulta retomada y transmitida en clave objetivista-representacionalista.

En este proceso, la propia concepción tomasiana resultó transfigurada. Ciertamente, no sólo Duns Escoto –la última figura notoriamente descollante de la escolástica medieval– se aparta ya de manera manifiesta de algunas tesis formuladas por el fraile de Aquino en un relevante esfuerzo por salvar la distancia insuperable que se había abierto entre el ámbito de las sustancias físicas fácticamente existentes y el discurso teológico acerca de Dios, distancia fundada en la desconfianza respecto de que fuera posible acceder a lo propiamente inteligible a partir de lo singular existente, sino que incluso las presuntas exposiciones del propio pensamiento tomista se ven filtradas por esta nueva actitud frente a lo real y a su posibilidad de conocerlo en su inteligibilidad.

Tal el caso de Tomás de Vio, el cardenal Cayetano, quien, habiendo logrado inscribirse en la historia como el comentador por antonomasia de Tomás de Aquino, en realidad, realiza una lectura de la obra tomasiana teñida por el nuevo paradigma introducido por el escotismo. Esta transformada interpretación, no obstante, gozaría en lo sucesivo de gran crédito y prolongada aceptación. Por otra parte, las discusiones que se dieron en aquel período entre distintas direcciones del pensar y las polémicas que mantuvo el mismo Cayetano con algunos de sus coetáneos en rigor no significan nunca una defensa de las tesis propiamente tomistas, sino una pugna entre diversas variantes que encuadran todas dentro de esta nueva modalidad de pensamiento.

Así, mientras la doctrina relativa a las ciencias formulada por el propio Tomás se encontraba decididamente arraigada en el ser de las cosas mismas, la versión de aquella concepción que se volverá canónica con el transcurso del tiempo será aquella en buena medida formulada y transmitida por Cayetano. Bajo esta diversa mirada, se produce un desplazamiento que conduce desde el *esse*, al cual los entes le deben su existir y su ser lo que son, hacia el ámbito formal-objetivo, en el que son decisivos los actos del entendimiento. A partir de estos nuevos supuestos surge y se consolida la división de las ciencias especulativas conforme a la teoría de los tres grados de abstracción formal que, en rigor, aunque resultó incorporada a la herencia doctrinal de la escuela tomista, resulta ajena a los principios que habían regido el pensamiento de Tomás de Aquino.

Lo que se produce de aquí en más es una acentuación y solidificación de aquella tendencia ideológica. Francisco Suárez, quien con sus

Disputationes metaphysicae se convirtió en el maestro de metafísica de los pensadores modernos desde Descartes en adelante, transmitió a los siglos venideros un sistema filosófico que retomando aparentemente la tradición escolástica, la cual incluía sin duda a Tomás de Aquino, se atiene más bien al espíritu del escotismo y lo profundiza notoriamente haciendo del ente un concepto unívoco y neutro, y de la metafísica (y en consecuencia del resto de las ciencias) un saber fundado en principios *a priori* establecidos por el entendimiento.

Se comprende así que, incluso contemporáneamente, no sean infrecuentes las lecturas de la obra tomista, y naturalmente de su doctrina de la ciencia, que, en tanto se han hecho eco de ese viraje fundamental en mayor o en menor medida, inadvertidamente introducen en su desarrollo premisas que oscurecen el sentido originario de aquellos escritos. Y es en esta dirección que el presente estudio de José María Mendoza asume el esfuerzo de regresar a las fuentes para comprenderlas sin extrapolaciones doctrinarias que torcerían su sentido auténtico. Por esta razón, entonces, el autor de la presente investigación se dedica a mostrar, a través de un fiel seguimiento de los textos, que, para Tomás de Aquino, el basamento de la división de las ciencias no es otro que el orden mismo de las sustancias surgido con fundamento en su propio ser, mientras que su meta es la dilucidación de la naturaleza de esas cosas.

Un emprendimiento especulativo de esta índole no solo contribuye al esclarecimiento de la concepción tomasiana de la ciencia –con lo cual, ciertamente, ya habría cumplido suficientemente su cometido–, sino que, además, por contraste, nos permite lograr una más cabal comprensión de las transformaciones experimentadas por el pensar occidental y de los principales supuestos que subyacen a la epistemología contemporánea.

Silvana Filippi
Rosario, mayo de 2017

Tabla de abreviaturas

1. Obras de Tomás de Aquino

In Sent.	*Scriptum super Sententiis*
C. G.	*Summa contra Gentiles*
S. Th.	*Summa Theologiae*
Q. D. De Ver.	*Quaestiones disputatae de veritate*
Q. D. De Pot.	*Quaestiones disputatae de potentia*
Q. D. De An.	*Quaestio disputata de anima*
Q. D. De Virt.	*Quaestiones disputatae de virtutibus*
Quodl.	*Quodlibet*
De Un. Int.	*De unitate intellectus contra Averroistas*
De Prin. Nat.	*De principiis naturae*
C. Th.	*Compendium theologiae*
Post. Ana.	*Expositio libri Posteriorum Analyticorum*
In Pery.	*Expositio libri Peryermeneias*
In Phys.	*Commentaria in octo libros Physicorum*
In Coe.	*De caelo et mundo expositio*
In Gen.	*De generatione et corruptione expositio*
In Mete.	*Sentencia super Meteora*
In An.	*Sentencia libri De anima*
De Sensu.	*Sentencia libri De sensu et sensato*
In Eth.	*Sententia libri Ethicorum*
In Pol.	*Sententia libri Politicorum*
Sent. Met.	*Sententia libri Metaphysicae*
De Div. Nom.	*In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*
De Ebd.	*Expositio libri Boetii De ebdomadibus*

Sup. De Trin. *Super Boetium De Trinitate*
Sup. Heb. *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*
Sup. Io. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*
Sym Apos. *Expositio in Symbolum Apostolorum*

2. Otras abreviaturas

a. *Artículo*
ad. *Solución a*
cap. *Capítulo*
c. *Cuerpo*
q. *Cuestión*
qc. *Cuestiúncula*
d. *Distinción*
lib. *Libro*
l. *Lección*
n. *Número*
p/pág. *Página*
pr. *Prólogo*
s.c. *En contra de*
tr. *Tratado*

Introducción

1. Presentación y composición del trabajo

Tomás de Aquino diría que se ha alcanzado y cumplido la finalidad de todo proemio cuando se ha logrado introducir al lector en forma dócil y benévola en el *subiectum* a tratar.[1] Ambos rasgos de docilidad y benevolencia, apuntaríamos también hoy, son aspectos intencionales y prácticos del arte de la retórica. Este segundo momento de la praxis especulativa, impensable sin el primero, anunciaría correcta y agradablemente una idea, pues ambos, en una única síntesis, cual pieza perfecta de retórica, determinaría con precisión, en forma gradual y con la gravedad que supone el tema, cuál es la cuestión a tratar.

Estas breves alusiones al pensamiento del de Aquino son suficientes para ordenar la totalidad del presente estudio según su cadencia gravitatoria, que en lo que a mí respecta ha sido concebido al modo de la relación entre tres círculos concéntricos.

Permítaseme explicar un poco más esta idea. El círculo más pequeño hace las veces de centro y fin de este trabajo: *la noción de scientia en Santo Tomás de Aquino*. El círculo que le sigue representa las investigaciones contemporáneas concernientes al tema del primer círculo. En cambio el último señala las lecturas posmodernas sobre ciencia. En su traducción directa, el más pequeño contiene y refiere directamente a los textos fuentes ceñidos a la presente investigación. El círculo medio da cuenta de la bibliografía secundaria expresiva de la situación actual en orden a comprender el círculo más pequeño. Pero el más externo mira dialécticamente al más pequeño en cuanto sienta las bases de muy diversas lecturas y orientaciones sobre ciencia, filosofía y epistemología.

[1] Para una consideración específica del sentido de proemio en Tomás de Aquino, cfr. THOMAS D´ AQUIN, *Proèmes philosophiques de saint Thomas d´Aquin à ses commentaires des oevres principales d´ Aristote*, Parole et Silence, 2008.

Esta imagen plástica termina de comprenderse al tener en cuenta las luces con las que se nos manifiesta. Desde el círculo interno hacia el extremo externo la luz disminuye gradualmente, pero si se invierte la mirada sobre los círculos, la luz aumenta en forma progresiva. Aquí la luz ejemplifica nuevamente el uso de la bibliografía y el modo de leerla, pues la introducción a esta obra consiste en una presentación general –relativamente clara– de la ciencia en la Posmodernidad; el círculo más pequeño, el desarrollo sustancial, y el círculo medio hace las veces de referencia inmediata de diálogo, cuyo peso propio es similar al del accidente.

Todo lo cual supone comenzar por las nociones de epistemología, ciencia y filosofía como clave introductoria. Esta sección está formada por tres capítulos que, nuevamente, sin dejar de dirigirse hacia al círculo interno de modo general, se especifica en tres niveles cada vez más concretos. El primero registra las relaciones entre epistemología, ciencia y filosofía, mostrando la regencia del primer término en su lectura de la Modernidad, el Medioevo y la Antigüedad. Lectura, cabe ahora anotar, que me parece no hace completa justicia a ninguno de los tres períodos. El segundo capítulo constituye la tensión entre la noción de ciencia en Tomás de Aquino y las lecturas modernas y contemporáneas sobre la ciencia. Finalmente el tercero ejemplifica dicha tensión por medio de tres estudiosos hispanoparlantes del pensamiento de Tomás sobre la doctrina de la división de las ciencias.

Este último capítulo de la introducción genera las condiciones para un tratamiento de la ciencia medieval según la concepción de Tomás de Aquino. Los capítulos segundo y tercero de la introducción se prolongan a lo largo de este estudio en notas de muy diversa índole. Solo de esta manera el presente escrito se abre a la comprensión contemporánea, poniendo al descubierto desde el inicio dos aspectos complementarios: 1º. la reducida visión de la totalidad de las ciencias en el Aquinate que con frecuencia se ha tenido; y 2º. la ampliación y riqueza de sentido de las ciencias, mostradas en forma articulada por el monje dominico, cuando se atiende estrictamente a sus textos. Este segundo aspecto he querido conservarlo en dos breves capítulos con el fin de mostrar detalladamente la regularidad del pensamiento del de Aquino.

Una vez abierto este nuevo horizonte, la cadencia de esta monografía consiste en mostrar qué sea cada ciencia según su *subiectum*,

y que aquí traduciría como la unidad temática de una ciencia según sus tres momentos de principio, medio y fin. Tales momentos, cabe decir, no son ideales o formales en relación con una materia concreta (no es lógica de conceptos o juegos del lenguaje). Ellos se comportan como la mostración de un movimiento al modo de una analítica pedagógica de la unidad de relaciones entre la persona y la naturaleza, y cuya precisión consiste en el despliegue interno y relacional de las ciencias. Aquí se observará que en ciertas ocasiones algunas ciencias se despliegan con distintos nombres, y que cada una de ellas lo hace desde su propio *subiectum*.

La relación entre las ciencias muestra dos variables. Una expresa un orden *per se sive naturaliter*; la otra, un orden *quoad nos*. Tales relaciones podrán apreciarse en su completitud después de recorrer el apartado II. A continuación el trabajo se pliega sobre sí en lo que concierne al tratamiento exclusivo de las ciencias especulativas, postergando para futuros estudios un examen detenido de los restantes saberes científicos. Esta decisión proviene de la importancia y fecundidad que adquirieron las ciencias especulativas en los desarrollos filosóficos y teológicos del siglo XX y que en lo que aquí concierne es, creo yo, suficientemente ilustrativa.

Finalmente la conclusión añade una posible reconsideración de la posición tomística acerca de las ciencias para la epistemología contemporánea, volviendo a reparar en la primera parte de la introducción, pues si en ella se intentó deconstruir el camino hecho por la epistemología –o al menos uno de sus ámbitos troncales–, en la conclusión, en cambio, se busca ilustrar ante la contemporaneidad una consideración alternativa no epistemológica de la ciencia.

2. Procedencia de los capítulos

Este estudio en su mayoría está compuesto por artículos oportunamente publicados en revistas de filosofía, en capítulos de libros y en actas de congresos, a excepción del capítulo dedicado a la ciencia matemática que es completamente inédito. Todos ellos fueron reunidos bajo una unidad y coherencia sistemática que buscara plasmar la comprensión de Tomás de Aquino sobre el *genus-subiectum* de las

ciencias. Para la presente ocasión los capítulos en su totalidad fueron revisados, corregidos y completados.

Por lo demás me parecía que los estudios de filosofía tomista en la actualidad se configuraban en forma tal que, cual momento propicio, me permitían ofrecer al lector un compendio ordenado y lo más completo posible de estos trabajos sobre ciencia según el pensamiento del doctor Angélico.

3. Justificación de la investigación

Una indagación actual sobre la noción de *scientia* en Tomás de Aquino según los *subiecta* de la misma, los distintos nombres de los saberes científicos y su modo de articulación no ha sido llevada a cabo en forma completa y definitiva. Sin embargo de la división y articulación jerárquica de las ciencias mostrada por Tomás en numerosas partes de su obra, la sección del mapa de ciencias referido a las especulativas efectivamente se ha explorado, me parece mayoritariamente, en los últimos decenios con resultados análogos. Esto es, aun existiendo en diferentes ocasiones soluciones científicas diferentes, parecerían si no todas, al menos muchas de ellas, coincidir en algunas claves exegéticas que a mi juicio no serían adecuadas. En virtud de ello podría afirmarse con verdad el siguiente juicio: las investigaciones actuales concernientes a la totalidad de los saberes teoréticos según sus *subiecta* propios en Tomás de Aquino o no existen o son escasas, y entre estas últimas, muchas están pobladas de intromisiones exegéticas propias de comentadores modernos o de inficiones de la filosofía moderna y contemporánea.

Por tales motivos señalados supra, aquí nos hemos propuesto una pesquisa exegético-textual del uso del término *scientia según sus subiecta* en la *opera omnia* de Tomás de Aquino, en orden a descubrir su sentido y proyección auténtica, habida cuenta de que el tomismo tradicional representa efectivamente un desvío, a causa de ciertas restricciones y ambigüedades, de términos de capital importancia, tales como *subiectum*, *definitio*, *causa, analogia, separatio* y *abstractio*.

Tales restricciones y ambigüedades podrán verse a lo largo de la monografía en la mixtura de los textos tomísticos con doctrinas filosóficas modernas y posmodernas –y la consiguiente mezcla de lenguajes y ambigüedad lingüística–: Cayetano, Juan de Santo Tomás, Kant,

Heidegger, el término epistemología, etc. Esta particular coyuntura nos muestra en numerosas ocasiones la identidad parcial de los términos 'metafísica', 'gnoseología' y 'epistemología', o 'metafísica' y 'teodicea', o 'metafísica' y 'ontología', o también la usual utilización de textos que al presente han sido catalogados como inauténticamente tomísticos.

De esta manera, habiendo previamente señalado que la doctrina de la ciencia según sus *subiecta* en Tomás de Aquino difiere notoriamente de algunas exégesis actuales (por los múltiples inconvenientes antes mencionados), ahora conviene destacar que ella tiene motivos intrínsecos propios que radican en su específica comprensión del *esse* y que ello difiere radicalmente de numerosas interpretaciones contemporáneas y modernas. De allí que la monografía persiga la determinación, en los propios textos de Tomás de Aquino, del significado y el nombre de cada ciencia especulativa según la noción de *subiectum scientiae*. Mas, su desenvolvimiento supone un específico marco de comprensión que resumimos de esta manera: 1. la división de la ciencia en Tomás de Aquino es solidaria de su noción de *esse*; 2. la relación entre las ciencias del Aquinate no es lógica conceptual o meramente racional, sino *secundum naturam*; 3. la noción de ciencia tomística es más amplia que aquellas de filosofía y teología, y se relaciona con ambos saberes de modo análogo; y 4. la separación de este fraile dominico del ámbito objetivo coloca su entera doctrina de la ciencia en un ámbito previo al despliegue de la filosofía representacionista y objetivista propia de algunas filosofías modernas.

Finalmente baste decir que con dichas precisiones he querido llevar a cabo una síntesis de la doctrina científica del de Aquino en lo que hace a la subordinación de las ciencias, y para ello he elegido algunos representantes de esta forma de pensar.

4. Aclaración metodológica

Si lo anterior es admisible, parece no haber inconveniente en justificar que la metodología aplicada sea interpretativa. El límite de la hermenéutica aquí sugerida está dado por los mismos textos de Tomás en el marco de su entera doctrina de la ciencia, y de modo particular, sobre su concepción del *subiectum scientiae*. Para ello se ha visto que la primera parte de la monografía es por lógica un esfuerzo de la razón

por despejar autores y términos que comprometen significativamente una interpretación más genuina del latín de Tomás. Esta primera parte quiere despejar y no juzgar los aportes de los diferentes autores con vistas a destacar, en las partes siguientes, la genuina comprensión del de Aquino sobre el *genus-subiectum* de las ciencias.

Este límite hermenéutico se plasma en la restricción de la noción latina aludida, sin pretensiones de abarcar –sino de sugerir– otros temas del ámbito de las ciencias en general pensado por fray Tomás. En razón de lo cual resta decir que la interpretación de los textos fuentes ha seguido en lo esencial una exposición a la vez cronológica y sistemática, priorizando siempre un análisis crítico que en ocasiones –por la singularidad e importancia de algunos textos– es puntual.

* * *

Deseo expresar muy especialmente mi gratitud a la Dra. Silvana Filippi, quien originalmente dirigió el presente estudio. Asimismo quisiera hacer extensivo este agradecimiento al Dr. Cristian Benavides y al Prof. Agustín Salomón, como así también a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) por el financiamiento completo de esta investigación.

PARTE I
De la epistemología contemporánea a la ciencia de Tomás de Aquino

CAPÍTULO 1

Breve historia sobre el origen, significado y proyección de la noción "epistemología"

Al aproximarse al pensamiento de Tomás de Aquino con la pretensión de exponer algunos aspectos poco atendidos de su doctrina sobre la ciencia, parece inevitable justificar un breve *excursus* para dar a conocer las definiciones más usuales y contemporáneas sobre epistemología. En esto radica el presente capítulo: poner a consideración los principales modos de entender tal noción para concluir con la imposibilidad de aplicar la tradición interpretativa que de ella se deriva –aquella de la epistemología– sobre la doctrina de los *subiecta scientiarum* del Aquinatense.

En efecto, si se consultan en la actualidad diferentes revistas y libros académicos especializados sobre el sentido de la ciencia,[1] habrá que recurrir necesariamente a la noción 'epistemología'. Ambas aparecen indefectiblemente unidas del siguiente modo: la epistemología se atribuye el poder de explicar el devenir de la ciencia. Según este sentido, el término de marras suele entroncarse como parte de la filosofía,[2] y tien-

[1] El presente texto muestra el origen y sentido moderno del nombre 'epistemología', y de sus variantes 'metodología de las ciencias', 'teoría del conocimiento científico' y 'filosofía de las ciencias'. Asimismo, señala la imposibilidad de aplicar dicho término a la historia de la filosofía, y en particular, a la filosofía medieval y antigua. En razón de ello, los autores y libros citados, tanto en el cuerpo del trabajo cuanto en notas aclarativas, tienen el objeto de informar breve y esquemáticamente diferentes posiciones. Por esta razón, la información ofrecida es mínima en relación con la visión filosófica de cada uno de los autores en particular, puesto que el objeto de estudio está en la noción *per se* de 'epistemología' y no en la comprensión singular de dicho término a través de las posiciones citadas. Por lo mismo, no se hallarán aquí discusiones pormenorizadas en torno a una filosofía en particular, sino la presentación de una visión de conjunto.

[2] Para las posibles convertibilidades entre los términos filosofía, epistemología, teoría del conocimiento científico, gnoseología, metafísica del conocimiento o filosofía de la ciencia, cfr. J. Echeverría, *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 12-13. Cfr. G. Munévar, *Conocimiento radical. Una investigación filosófica de la naturaleza y límites de la ciencia*, Uninorte, Barranquilla, 2002, pp. 27-38. Cfr. R. Audi, *Epistemology. A contemporary introduction to*

de a definirse como gnoseología o teoría del conocimiento científico. Los estudiosos de esta disciplina, denominada 'Epistemología', y cuya expresión reúne en lo esencial las perspectivas modernas de la filosofía de la ciencia, suelen señalar que el significado de dicho vocablo guarda estrecha relación con una multitud de problemas, entre los cuales pueden mencionarse, entre otros, los tópicos de subjetividad, objetividad, lenguaje(s) científico(s), límites entre ciencias, paradigmas científicos, historia de la ciencia, racionalidad científica, metodología, lógica, abstracción, causa, partículas elementales, validez científica, creencia, escepticismo, etc.[3]

De acuerdo con ello se vislumbra una descomedida utilización de dicho vocablo en el que los autores, enfoques, teorías y opiniones parecerían ser innúmeros.[4] A pesar de estas diferencias se cristalizó una dirección general en relación con un modo de preguntar,[5] y las cuestiones fundamentales se redujeron a las perspectivas de un cuerpo de autores relativamente pequeño, pues es característico trazar en filosofía de la ciencia un desarrollo de sus distintas posiciones desde el Círculo de Viena hasta Paul Karl Feyerabend.

A esto se añade que la epistemología se gestó, en cuanto disciplina, bajo una sujeción etimológica e histórica en un marco de discusiones sobre el quehacer de la ciencia del siglo XX, donde su nombre parece ser ambivalente por su doble referencia a un momento de la historia

the theory of knowledge, Routledge, London, 2003, p. IX. Cfr. M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 21. Cfr. P. G. Horrigan, *Epistemology. An Introduction to the Philosophy of Knowledge*, iUniverse, USA, 2007, pp. VII-XVII.

[3] Para un exposición que reúne los principales temas de epistemología del siglo XX, cfr. A. F. CHALMERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1982. Para una discusión de diferentes tópicos epistemológicos, cfr. N. RESCHER, *Epistemology. An introduction to the Theory of Knowledge*, State University of New York Press, Albany, 2003. Cfr. R. Audi, *Epistemology*…. Cfr. P. H. NIDDITCH, *Filosofía de la ciencia*, F.C.E., México, 1975. Cfr. G. MUNÉVAR, *Conocimiento radical*... Cfr. P. G. HORRIGAN, *Epistemology*... (cap. 6-12). Para un estudio de los principales conceptos de la epistemología, cfr. S. Bernecker, D. Pritchard, *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, New York, 2011 (cap. 1-8).

[4] Para un estudio de los usos ideológicos del término epistemología (experimental, naturalista, pragmático, social, evolutivo, feminista), cfr. S. BERNECKER, D. PRITCHARD, *The Routledge*… (cap. 10).

[5] Cfr. M. ARTIGAS, *Filosofía de*…, p. 15: "Desde el comienzo de la ciencia experimental moderna del siglo XVII se planteó cuál era el valor y el alcance de nuestra ciencia."

de la ciencia –como es el caso de la Modernidad o Posmodernidad–[6] y su extensión a la totalidad de la historia de la filosofía –como son las constantes relaciones con la Antigüedad clásica griega y el Medioevo, según la paradoja de ser un término forjado al calor de los problemas modernos[7] a partir de las voces griegas ἐπιστήμη y λόγος–.[8]

De modo más general pueden señalarse como características comunes a esta disciplina las consideraciones respecto de qué sea la ciencia, su(s) método(s) y la diferencia entre epistemología, ciencia y filosofía.[9] Por su parte, muchos de los tratados sobre epistemología ilustran momentos significativos de distintas visiones y discusiones sobre la pregunta fundamental 'qué es la ciencia', destacando que la problemática epistemológica tiene una raíz al parecer histórica.[10] De esta manera dicha disciplina podría hallar diferentes respuestas en cada una de las épocas de la humanidad: Antigüedad, Medioevo, Modernidad y Posmodernidad.

En lo que sigue buscaré mostrar con mayor detenimiento esta lectura histórica que hace la epistemología de sí misma y presentar un argumento contrario con el objeto de poner al descubierto la ilegitimidad de dicho planteo en lo que respecta a su pretendida extensión temporal relativa a la totalidad de la historia de la filosofía.[11] Valga, sin embargo,

[6] Cfr. M. Artigas, *Filosofía de…*, p. 14: "En nuestros días la reflexión sobre el valor de la ciencia se encuentra fuertemente condicionada por el desarrollo de las ciencias naturales desde el siglo XVII."

[7] Suele atribuirse la aparición del nombre 'epistemología' al siglo XIX. Véase el apartado 'La epistemología como parte de la filosofía: un problema de ilegitimidad en la extensión del planteo'.

[8] Cfr. M. Artigas, *Filosofía de…*, p. 14.

[9] Cfr. M. Artigas, *Filosofía de…*: Texto que compendia la importancia del método científico, la historia de las ciencias y la diferencia entre ciencia, filosofía y epistemología desde la filosofía griega y medieval.

[10] Cfr. M. Artigas, *Filosofía de…*, p. 18: "Se han multiplicado los estudios en torno a la ciencia no sólo desde el punto de vista de la lógica, que es la perspectiva más tradicional en filosofía de la ciencia, sino también desde el punto de vista de la historia y de la sociología." Esta última perspectiva (histórica y sociológica), que domina los análisis de la filosofía de la ciencia, debe su punto de inflexión a la obra de Kuhn, la cual, luego, fue continuada por Lakatos y Laudan. Cfr. J. Echeverría, *Introducción…*, p. 12.

[11] Es sumamente cuestionable la premisa de que la ciencia en sentido estricto sea aquella que comenzó a forjarse en el siglo XVII para luego aplicar esta visión, que supone la importancia del método experimental, a la ciencia antigua y medieval, justificando *a priori* una distinción entre ciencia y filosofía ya presente, según esta perspectiva, en la anti-

aclarar que los diferentes acercamientos de sentido respecto de la génesis de la expresión 'epistemología' insisten esencialmente en el sentido de dicha noción, sin ponderar las específicas propuestas exegéticas de filósofos, epistemólogos y científicos.[12]

1. Primer acercamiento a la filosofía de la ciencia

Una de las primeras características comunes en los prólogos a los tratados de epistemología se halla en la notación de que la expresión 'filosofía de la ciencia' es relativamente nueva y que ha adquirido cierta autonomía a partir del Círculo de Viena,[13] cuyo pensamiento se cristalizó en su posición positivista-lógica,[14] y entre cuyos epistemólogos con-

güedad. Entre quienes justiprecian esta diferencia y así leen en buena medida la ciencia griega y medieval, colocándola como antecedente del 'canon de la ciencia' o lo que es lo mismo, la 'noción de ciencia moderna', cfr. M. Artigas, *Filosofía de*…, p. 25-34. En forma menos matizada y más estricta, cfr. A. Rey, *El apogeo de la ciencia técnica griega. Las ciencias de la naturaleza y del hombre. Las matemáticas desde Hipócrates a Platón*, Hispano–Americana, México, 1962. Cfr. S. Everson, *Epistemology. Companions to ancient thought 1*, Cambridge University Press, New York, 1990. Cfr. I. Rodríguez Alfageme, *Literatura científica griega*, Síntesis, Madrid, 2004. En la misma línea de interpretación, aunque esta vez a la totalidad de la historia de la filosofía como historia de la ciencia, cfr. D. Papp, *Historia de las ciencias. Desde la antigüedad hasta nuestros días*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996. Como ejemplo de validación de la filosofía antigua y medieval en la ciencia contemporánea mediante la distinción entre física (moderna o aplicada) y filosofía de la naturaleza (física clásica o especulativa), cfr. M. Artigas, J. J. Sanguineti, *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1989. Para una síntesis de las principales etapas históricas de la epistemología como teoría del conocimiento desde la antigüedad clásica hasta Husserl, cfr. P. G. Horrigan, *Epistemology*..., (cap. 1-5). Para una historia de la epistemología desde Platón hasta Austin, cfr. S. Bernecker, D. Pritchard, *The Routledge*…, (cap. 9).

[12] Es característico de la Posmodernidad el hecho de separar ciencia, filosofía y epistemología. Mas, una vez aceptada esta premisa, lo cual es un *factum* histórico, aparecen problemas de limitación y diálogo. Cfr. M. Artigas, *Filosofía de*…, p. 19.

[13] Para la posición anti-metafísica del Círculo de Viena, su desarrollo del lenguaje científico, la importancia de las ciencias naturales y la matemática, cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 864-875. Cfr. J. Echeverría, *Introducción*…, pp. 17-34. Cfr. M. Artigas, *El desafío de la racionalidad*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 23-44. Para una síntesis general que explica la superación del positivismo en neopositivismo del Círculo de Viena y la culminación en la filosofía del lenguaje mediante la intervención del neokantismo, cfr. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía II*, Herder, Barcelona, 1982, p. 442-443.

[14] Para un desarrollo del neopositivismo a través de los miembros del Círculo de Viena, la filosofía analítica y L. Wittgenstein, cfr. I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, F.C.E., México, 1955, pp. 74-83. Cfr. C. Fabro, *Historia de la filosofía II*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 459-514.

viene se destaquen Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970), Herbert Feigl (1902-1988) y Carl Hempel (1905-1997) entre otros. En efecto, suele considerarse como paradigma del nacimiento de la epistemología su obra conjunta *La concepción científica del mundo* (1929).

En forma más general se considera la filosofía de la ciencia como una disciplina propia del siglo XX que cuestionó principalmente el quehacer de la ciencia a raíz de las guerras mundiales, valorizando el saber científico cada vez más como un producto humano entre otros.[15] En los decenios transcurridos desde la década del 20 hasta comienzos del siglo XXI suelen ponderarse las comprensiones científicas del aludido Círculo de Viena, el período denominado 'La concepción heredada'[16] y las posiciones de Karl Popper[17] (1902-1994), Thomas Kuhn[18] (1922-1996) e Imre Lakatos[19] (1922-1974). A esta tríada se acostumbra añadir el planteo crítico 'anarquista/dadaísta' y la ampliación de los límites de la ciencia de P. K. Feyerabend[20] (1924-1994).

[15] La Filosofía de la ciencia acentuó, primero con T. Kuhn y con Feyerabend después, la importancia de la historia de la ciencia. Actualmente, la epistemología insiste en estudios sociales y cognitivos sobre la actividad científica. Cfr. J. Echeverría, *Introducción…*, pp. 273-326.

[16] Para los principales miembros de la Concepción Heredada, su tesis fundacional de la unión entre neopositivismo y filosofía analítica de la ciencia, y las críticas de esta visión realizadas por Quine, Putnam, Toulmin y Hanson, cfr. J. Echeverría, *Introducción…*, pp. 35-84.

[17] Para el racionalismo crítico de Karl R. Popper mediante el falsacionismo y la verosimilitud, cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento…*, pp. 889-907. Cfr. J. Echeverría, *Introducción…*, pp. 85-110. Cfr. M. Artigas, *El desafío…*, pp. 45-70. Para un estudio específico de Popper, cfr. W. R. Daros, *Introducción a la epistemología popperiana*, Conicet – CERIDER, Rosario, 1998.

[18] Para las posiciones epistemológicas de Kuhn, Lakatos y Feyerabend cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento…*, pp. 908-918. Para la posición de T. Kuhn y el giro radical en la filosofía de las ciencias mediante su obra *La estructura de las Revoluciones científicas* (1962), cfr. J. Echeverría, *Introducción…*, pp. 113-133. Cfr. M. Artigas, *El desafío…*, pp. 71-88.

[19] Para la posición de Lakatos, a través de 'los programas de investigación científica', y la propia de L. Laudan, cfr. J. Echeverría, *Introducción…*, pp. 135-165. Cfr. M. Artigas, *El desafío…*, pp. 89-106.

[20] Para la posición de Feyerabend, cfr. J. Echeverría, *Introducción…*, pp. 227-239. Cfr. M. Artigas, *El desafío…*, pp. 107-124. Para un estudio específico de Feyerabend, cfr. J. Preston, *Feyerabend, Philosophy, Science and Society,* Polity Press and Blackwell Publishers Inc., Malden, 1997. Cfr. E. Oberheim, *Feyerabend's Philosophy,* De Gruyter, November, 2006.

Tales autores, podría decirse sobre la base de una prolífera glosa de comentadores y manuales, conformarían una suerte de núcleo de la filosofía de la ciencia. En cambio otros figuran en forma alternada, aunque no por ello sean menos importantes. Bajo este respecto podrían incluirse las reflexiones de Richard Rorty (1931-2007), Wolfgang Stegmüller (1923-1991) y Stephen Toulmin (1922-2009).[21]

Ludwig Wittgenstein[22] (1889-1951), en el marco de la filosofía analítica[23] y con su obra *Tractatus logico-philosophicus* (1921/1922), influyó positivamente en la formación intelectual del Círculo de Viena. Desde esta perspectiva la expresión 'lógica' del 'positivismo-lógico' arraiga casi principalmente con el filósofo analítico austríaco. Mas, el neo-positivismo o positivismo-lógico encierra una herencia y una superación de los postulados de la 'filosofía positiva' de Auguste Comte[24] (1798-1857).

En el siglo XIX se mostraba también en escena Gottlob Frege (1848-1925), quien, considerado precursor de la lógica-matemática,[25] e influido notablemente por Leibniz y en menor medida por Kant, entregaba al mundo, en el marco de la filosofía analítica del lenguaje, un artículo titulado "Sobre el sentido y la referencia"[26] (1892). También entre los antecedentes de la epistemología podría mencionarse al británico

[21] Para una visión crítica de las posiciones de R. Rorty, W. Stegmüller, S. Toulmin, cfr. M. Artigas, *El desafío…*, pp. 125-163.

[22] Para las tesis fundamentales de Wittgenstein, y en especial su posición antimetafísica y la explicación de los 'hechos' por medio del lenguaje, cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento…*, pp. 581-591.

[23] Para el sentido y alcance de la filosofía analítica inglesa de Cambridge y Oxford y su rechazo de la metafísica, cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento…*, pp. 592-608. cfr. J. Hirschberger, *Historia…*, pp. 443-445.

[24] Para los postulados del positivismo y la posición de Comte, cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento…*, pp. 271-280. Cfr. J. Marías, *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1979, p. 342: "¿Qué es, pues, la filosofía para el positivismo? Aparentemente una reflexión sobre la ciencia. Después de agotadas estas, no queda un objeto independiente para la filosofía, sino ellas mismas; la filosofía se convierte en teoría de la ciencia." Cfr. J. Hirschberger, *Historia…*, p. 347-348. Para una aproximación a distintas posiciones positivistas, cfr. C. Fabro, *Historia de…*, pp. 267-287.

[25] Cfr. M. Villalba de Tablón, *La lógica matemática de Gottlob Frege*, UCA, Mendoza, 1994. Para una explicación del desarrollo de la disciplina de la lógica-matemática, cfr. I. M. Bochenski, *La filosofía…*, pp. 271-282.

[26] En relación con las influencias filosóficas sobre el pensamiento de Frege y las relaciones de sentido y referencia en la obra fregeana, cfr. C. Thiel, *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege*, Técnos, Madrid, 1972.

Bertrand Russell[27] (1872-1970) con textos como *Los problemas de la filosofía* (1912) y, en conjunto con Alfred Whitehead (1861-1947), la *obra Principia Mathematica* (1913).

De estas menciones, entre autores y textos, puede sintetizarse el pensar de toda una época sobre la filosofía de la ciencia cuando se atiende a un conjunto de ciencias comunes como su base sobre diferentes planteos acerca de su ser y saber.[28] Tales disciplinas comunes son la matemática, la física, la lógica y la analiticidad del lenguaje. A su vez, todas ellas conforman un modo de interpretar la naturaleza (epistemología como equivalente a filosofía de la ciencia) que, pese a sus distintas formulaciones, alcanzan incluso a estar presentes en las obras tempranas de Feyerabend (previo a 1970).[29] Merece mención aparte, aunque no sea una cuestión menor, un eje más profundo y lejano figurado en su rechazo de la metafísica:[30] la influencia de Kant[31] (epistemología como teoría

[27] Para la posición neoempirista de Russell, su rechazo de la metafísica, y su síntesis del mundo por medio de las ciencias física, fisiología, psicología y lógica matemática, cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento…*, pp. 569-576. En las mismas páginas podrá encontrarse la relación entre Russell y Whitehead. Cfr. I. M. Bochenski, *La filosofía…*, pp. 64-74.

[28] Véase el capítulo 'El desarrollo de la ciencia y las teorías epistemológicas en el siglo XX' en G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento….*, pp. 843-863.

[29] Sirva de gozne la primera versión de *Contra el Método* (1970) en tanto y en cuanto allí comienza a notarse una re-significación positiva de la noción de metafísica, a través de la recurrente aparición de la filosofía griega, hasta la obra póstuma *La conquista de la abundancia* (1999).

[30] En las ciencias es claro el rechazo general de la metafísica desde el siglo XVIII hasta el Círculo de Viena. Sin embargo esta disciplina volvió a aparecer desde Popper hasta Feyerabend como un saber que entraba nuevamente en diálogo con la epistemología. Para una síntesis de las distintas relaciones de la ciencia con la metafísica, cfr. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento…*, pp. 923-927. Véase también en el capítulo "Metafísica y antimetafísica" la posición de Kant, Comte y el positivismo lógico en J. Marías, *Idea de la metafísica* en Obras II, Revista de Occidente, Madrid, 1958, pp. 386-388. En forma colateral existen numerosos estudios sobre epistemología, ciencia y religión. Cfr. W. R. Daros y otros, *Conflictos epistemológicos entre el conocimiento científico y el religioso*, UCEL, Rosario, 2008.

[31] Cfr. É. Gilson, *Dios y la filosofía*, Emecé, Buenos Aires, 1945. Véase el capítulo "Dios y el pensamiento contemporáneo" en el que se destaca la confluencia, en la ciencia contemporánea, de las filosofías de Kant y Comte respecto del rechazo de la metafísica (El Dios de los cristianos). Cfr. P. Parrini, *Kant and contemporary epistemology*, Springer – Science + Business Media, B.V., University of Florence, 1994. Empero, parecería que el positivismo no ha desaparecido del todo en las ciencias, ya porque en las ciencias exactas marca el método racional de lo que es cierto, ya porque le exige a las ciencias humanas (o ciencias del espíritu) regirse por los mismos cánones. Esta sería la perspec-

del conocimiento científico) a través, principalmente, de la *Crítica de la razón pura* (1781) y el neokantismo.[32]

2. Segundo acercamiento a la filosofía de la ciencia

Una de las características comunes de la expresión 'filosofía de la ciencia' es su preocupación reflexiva sobre la ciencia física. Esta disciplina, apenas mencionada en la sección anterior, se bosqueja aquí mediante la mención de unos pocos autores en forma apartada, porque uno de los sentidos quizá más propios de la filosofía de la ciencia es el interés por comprender el quehacer de la física.[33]

Esta visión tiene dos vertientes. Por un lado están quienes, siendo estudiosos de los avances de la física (aunque no sean propiamente físicos), se permitieron pensarla, ya en sentido general, ya en algún tópico específico. Así, de Russell por ejemplo, puede mencionarse su famosa obra de divulgación *El ABC de la relatividad* (1925), o de Carnap, su obra *Fundamentación lógica de la física* (1966).

En cambio, por otro lado, suele indicarse con 'filosofía de la ciencia' simplemente un estudio histórico de los físicos que revolucionaron dicha ciencia. Bajo esta acepción, la mayoría de estos tratados recibirían el nombre de historia de la ciencia física, o epistemología de la ciencia física. Según este aspecto, se consideran relevantes las teorías de I. Newton (1642-1727), E. Mach (1838-1916), A. Einstein (1879-1955), J. C.

tiva epistemológica actualmente vigente para las ciencias, y ella también, la razón del rechazo de la teología como ciencia, en la que explícitamente se trae a colación, según este esquema, la invalidez de la teología de Tomás de Aquino. Cfr. G. C. Cottier, (O.P.), "La theologie, discipline scientifique", *Nova et Vetera*, LXXXIII, (2008), pp. 151-161.

[32] La influencia de Kant en la epistemología aparece principalmente por el neokantismo, el cual puede definirse como la confluencia entre el pensamiento de Kant y el positivismo. Cfr. J. Marías, *Historia…*, p. 290. Cfr. J. Hirschberger, *Historia…*, pp. 172, 224, 353-355. Cfr. I. M. Bochenski, *La filosofía…*, pp. 111-120. Cfr. M. Caimi, "La tradición kantiana" en J. L. Villacañas (Ed.), *La filosofía del siglo XIX*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 359-380.

[33] Cfr. D. Papp, J. Estrella, *Breve historia de las ciencias*, Claridad, Buenos Aires, 1996. Cfr. C. E. Prélat, *Epistemología de las ciencias físicas*, Espasa-Calpe, México, 1948. Para un estudio del cambio de significación de los principales conceptos entre física moderna y contemporánea, cfr. M. Capek, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Técnos, Madrid, 1965. Para un estudio de la ciencia física en el siglo XIX, cfr. M. L. Levinas, "Filosofía y ciencias de la naturaleza en el siglo XIX", en J. L. Villacañas (Ed.), *La filosofía del siglo XIX*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 303-334.

Maxwell (1831-1879), M. Planck (1858-1947), J. J. Thomson (1856-1940), M. Faraday (1791-1867) y todas las teorías actuales referentes a la totalidad del universo. En este horizonte las investigaciones físicas condujeron al descubrimiento de la ciencia química y propiciaron avances significativos en las ciencias biológicas. En el primer caso, siendo física y química, hallamos a M. Curie (1867-1934), o en el segundo, uniendo química y biología, a A. Lavoisier (1743-1794).

De ambas perspectivas primó, en el siglo XX, un estudio histórico sobre las diferentes posiciones científicas de físicos, químicos o biólogos. A tal estudio se lo denominó 'epistemología', y, por medio de ese término, se criticaban los desarrollos de la ciencia contemporánea. De esta manera toda reflexión filosófica sobre la ciencia se basaba en datos históricos y se comprometía la posibilidad de pensar una ciencia pura. Lo cual, en este caso, significaba colocar las bases de toda ciencia sobre la experimentación e interpretarla como progreso, relativizando nociones como ley científica, y con ello su más primigenio sentido de universalidad.

Con todo, alejada la pretensión de recurrir aquí a una historia casuística de las ciencias, conviene se considere el substrato común de todas ellas. Y así, si se repara en que la ciencia es esencialmente experimental, entonces debe tratar de evidenciarse la idea que la sustenta.

Desde los comienzos de la Modernidad fue comprendiéndose cada vez más que la naturaleza puede ser interpretada eficazmente a partir de la matemática. Ello significó atender al aspecto cuantitativo de las cosas y luego identificar 'la cantidad de la cosa' con la 'cosa misma' (o alegar que la esencia es incognoscible y enfatizar que solo se conoce la *res extensa* susceptible de matematizarse) a fin de, mediante esta reducción, escrutar los 'secretos de la naturaleza'. Así apareció la noción de ley física con la intención de expresar matemáticamente en forma clara y distinta estos secretos. A su vez tales expresiones matemáticas no solo evidenciaban que la naturaleza podía leerse de este modo, sino que ella aparecía como regular. Regularidad que no era tanto un presupuesto natural cuanto un hecho que se corroboraba cada vez más mediante experimentación o control.

Conforme con lo dicho, podrían subrayarse, en consonancia con el primer apartado, dos posibles caminos. Por un lado, quienes, como físicos, químicos o biólogos, reflexionaron sobre estas ciencias en sí

mismas (epistemología como equivalente de filosofía de la ciencia), y por el otro, quienes se entendieron a sí mismos como descubridores de 'hechos científicos', significando con ello la postulación de nuevas teorías y 'hallazgos naturales', mediante experimentación y revoluciones científicas, que, a su entender, corroboraban la idea de progreso en el ámbito de la física (epistemología como sinónimo de metodología de las ciencias).

3. Tercer acercamiento a la filosofía de la ciencia

En el trasfondo de los dos primeros apartados puede leerse la presencia de la filosofía moderna. Según tales autores, textos y criterios de análisis, para la epistemología las expresiones 'filosofía de la ciencia' e 'historia de la filosofía moderna' son en numerosos aspectos intercambiables.

Esta convergencia epistemológica supone, a su vez, dos cuestiones. En primer lugar, se hace evidente un cierto cambio en el significado de las palabras. Así, por ejemplo, la mentalidad moderna entiende por naturaleza una idea diferente de la propia del Medioevo. En segundo lugar, puede decirse que hubo tres filósofos que colaboraron en definir la Modernidad al modo de una incipiente epistemología:[34] Francis Bacon[35] (1561-1626) con sus obras *Novum organum scientiarum* (1620) y *De augmentis scientiarum* (1623), René Descartes (1596-1650), con los tratados *Reglas para la dirección del espíritu* (1701), *Discurso del método* (1637) y *Meditaciones de filosofía primera o metafísicas* (1641), y finalmente Immanuel Kant (1724-1804) a través de la *Crítica de la razón pura* (1781).

Asimismo, lo que piensa la Modernidad es esencialmente una nueva ciencia que nace de la de un Medioevo ya tardío y decadente, y que subordinó la metafísica a la lógica hasta el momento en que se explicasen, lógicamente, los problemas metafísicos. La metafísica se transformaba en una parte de la lógica, o bien muchos aspectos de estas dos ciencias quedaban comprometidos. La metafísica, comprendida de este modo,

[34] Si la epistemología termina de configurarse en el siglo XX, la propia de los inicios de la Modernidad puede considerarse como incipiente.

[35] Véase un relato de la vida y las obras de F. Bacon en W. R. Sorley, *Historia de la filosofía Inglesa*, Losada, Buenos Aires, 1951, pp. 25-46. Cfr. C. Fabro, *Historia de*…, pp. 13-22.

se volvió abstrusa e inútil para entender la naturaleza, y el nuevo pensamiento moderno fue apartándola en forma progresiva hasta consolidar una nueva noción de ciencia física.[36]

El intento de recuperar la visión griega como originaria del pensar sobre el ente, y ahora en oposición a la propia del Medioevo, sirvió de fundamento para un nuevo modo de comprensión de la naturaleza. Primero, se separó y se opuso la metafísica (epistemología como teoría del conocimiento científico)[37] a la física. Y con ello, *a posteriori*, se procedió a la separación de la metafísica en ciencias diferentes, donde la teología quedaba restringida al ámbito de la fe en Dios (*fides*), la metafísica (*ratio*) se reserva para el ente en cuanto ente y la filosofía primera (*ratio*) resulta entendida como explicación de los principios del conocimiento (epistemología como equivalente a teoría del conocimiento científico o gnoseología de las ciencias).

En segundo lugar lo que quedaba de la metafísica se consideró propio del ámbito del espíritu y la religión. Y finalmente se concluyó que la metafísica podía pensarse en clave lógica [Juan de Santo Tomás (1589-1644)], o bien que debían reducirse sus principios a meros postulados por completo ajenos al ámbito de la fundación teórica (Kant), es decir, imposibilitados de constituir ciencia.

4. Primer sentido de la noción "epistemología"

Los dos primeros apartados presentan cuestiones comunes. Existe una tendencia a identificar el hecho de pensar sobre el quehacer de la ciencia con la expresión 'filosofía de la ciencia'. Sin embargo, antes de reflexionar qué sea la ciencia, se ilustra qué sea alguna ciencia. De esta manera habría tantas epistemologías cuantas ciencias, siendo un buen ejemplo de ello los tratados de epistemología de las ciencias físicas, bio-

[36] Para una ligera explicación del nacimiento de una nueva física mediante la matemática y la experimentación, el auge de una metafísica nominalista, el cambio de sentido en el lenguaje científico, la importancia del método y la revolución copernicana, cfr. J. Marías, *Historia*…, pp. 193-197. Para el desarrollo de la matemática y la filosofía del lenguaje en los comienzos de la modernidad, cfr. E. de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Trotta, Madrid, 2013. Véanse especialmente los capítulos I (Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna), III (Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna), IV (El camino de las ideas) y V (El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna).

[37] Véase el apartado 'Fundamento histórico-especulativo de la epistemología'.

lógicas, químicas, o de la matemática, la lingüística y la lógica. A este primer sentido le sigue un segundo que piensa la ciencia *per se*.

De este modo, cabe anotar, existen dos niveles de universalidad de reflexión. Aquella que se explaya sobre la consideración de una ciencia *in concreto* y aquella que lo hace más *in abstracto*. Esta segunda manera se asociaba con la filosofía como disciplina, y ello no era diverso de enunciar la Modernidad como fundamento de la filosofía de la ciencia, según los ejemplos de las obras de Bacon o Descartes[38] para comprender la convertibilidad entre 'filosofía de la ciencia' y 'epistemología'. A partir de aquí puede entenderse que la epistemología contemporánea tenga estos dos sentidos antes mencionados. Por un lado, reflexiones filosóficas sobre qué sea la ciencia, y por el otro, epistemologías de diferentes ciencias.

Ahora bien, la filosofía como disciplina significaba la capacidad de pensar todas las ciencias y sin embargo no ser ninguna de ellas, aunque este fenómeno no era *universaliter* propio del Medioevo, donde la noción *philosophia* se convertía con la de *scientia*.[39] De donde, según este supuesto, pueden explicarse tres fenómenos. Primero, la Modernidad separó los sentidos de filosofía (explicación de las ciencias o epistemología) y ciencia (experimentación). Segundo, la Posmodernidad atribuyó esta noción de filosofía moderna (explicación de las ciencias) al nuevo término 'epistemología', y así separó la filosofía de la epistemología. Tercero, la epistemología tiene ahora el sentido de 'explicación de las ciencias', la ciencia conserva el sentido de 'experimentación', y la filosofía parecería ya no tener relación con las ciencias ni con la epistemología.[40]

[38] Para un desarrollo de algunos problemas contemporáneos de la epistemología y su enlace con Descartes, cfr. L. Bonjour, *Epistemology. Classic problems and contemporary responses*, Rowman & Littlefield Publishers, USA, 2010.

[39] Para los términos *philosophia* (pp. 522-526) y *scientia* (pp. 621-623), cfr. S. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 1995.

[40] Cfr. J.-P. Leyvraz, "Connaissance philosophique et connaissance scientifique", *R.Th. Ph.*, III, (1962), pp. 161-174: El texto ubica en la Modernidad el nacimiento de la distinción entre ciencia y filosofía, y achaca al antropocentrismo la 'esterilidad' de dicha división. De esta división, que en la actualidad se mantiene de hecho, surgen trabajos como el siguiente, cfr. G. Auletta, "Perché la scienza è importante per la filosofia?", *Gregorianum*, vol. 90, n. 2, (2009), pp. 335-354: Texto que remarca la importancia del pensamiento kantiano y se direcciona hacia la disciplina de la filosofía de la naturaleza. Cfr. P. Gilbert, "Philosophie et science", *Gregorianum*, vol. 85, n. 2, (2004), pp. 374-383:

5. Segundo sentido de la noción "epistemología"

La síntesis de los apartados precedentes deviene en: 1º. rechazo de la metafísica; 2º. impulso de las ciencias matemáticas, la lógica formal y la física; 3º. la ciencia como sinónimo de experimentación; 4º. la epistemología como explicación de cada una de las ciencias; 5º. la epistemología como reflexión sobre la noción 'ciencia'; 6º. la conversión entre 'epistemología', 'filosofía de la ciencia' 'teoría del conocimiento científico' y 'metodología de las ciencias', lo que podría enunciarse, desde la perspectiva científica, como: 7º. vaciamiento de la filosofía.

Late en esta concepción la noción de método. En efecto, la preocupación por el método como garantía del nuevo saber científico es un punto de enlace entre los extremos representados por Descartes o Bacon por un lado, y la época de Feyerabend previa a 1970. La filosofía, por su parte, reclamó para sí lo que por derecho le pertenecía, y así, desde la mismidad del pensamiento moderno, aunque en los inicios de la Posmodernidad, apareció E. Husserl con dos obras paradigmáticas: *La filosofía como ciencia estricta* (1910/1911) y *Meditaciones cartesianas* (1931/1932). En cambio, separándose de su maestro y sentenciando aspectos intrínsecos del pensar moderno, podría mencionarse de M. Heidegger su conferencia "La época de la imagen del mundo" (1938).

Con todo, la Posmodernidad, en orden a comprender la actividad científica, ha logrado invertir el orden entre ciencia y método. De esta manera, si en la Modernidad se mantenían en relativo equilibrio teorías y métodos experimentales, en la Posmodernidad parece ser cada vez más evidente que la ciencia es sinónimo de método, o al menos, las teorías vienen a justificar lo que el método técnico ya ha puesto en práctica.

texto que pasa revista a la historia de la filosofía, señalando la distinción contemporánea entre ciencia y filosofía, y reservando para esta última el nombre de epistemología o filosofía crítica, con el fin de juzgar las ciencias. De allí que se insista que a la filosofía le corresponde el polo subjetivo, mientras que a las ciencias, el polo objetivo.

6. La epistemología como parte de la filosofía
Un problema de ilegitimidad en la extensión del planteo

A tenor de los apartados precedentes, los sentidos de la expresión 'epistemología' se encuentran estrechamente entrelazados más en el origen de la Modernidad que en el devenir del Medioevo. Así, cuando la epistemología, mediante la filosofía, retrotrae su sentido a Descartes,[41] es porque entiende que en dicho filósofo esta disciplina forja tales significados. Es innegable que en sus obras se halla una metodología de las ciencias conjuntamente con una reflexión acerca de las ciencias (filosofía de las ciencias), y una teoría del conocimiento científico. A su vez, el último modo señala el hecho de que el saber en Descartes se asienta más en la razón que en la naturaleza sensible, porque la necesidad del filósofo francés de demostrar la falsedad del escepticismo lo llevó a demostrar, luego, la validez de todos los otros saberes, fundamentando todo conocimiento en la evidencia del *ego cogito*. Y así, es común a la epistemología no solo el sentido de un método que garantice certeza científica (epistemología como metodología de las ciencias), sino también el propio de teoría del conocimiento científico o gnoseología, en tanto que ellos solo se erigen desde la exclusiva primacía de las potencias racionales.

Ahora bien, la raíz de la necesidad de un método que garantice, en su formulación clara y distinta, un saber exacto presupone el problema del escepticismo sobre la naturaleza sensible. Mas, si a ello se añade la separación entre teología y filosofía primera, y luego, la reducción de los planteos metafísicos a problemas dependientes de la lógica, la epistemología sería propiamente una disciplina moderna, no medieval ni antigua, que surgió según una contingencia histórica: la coyuntura entre un Medioevo plagado de formalismos lógicos y una Modernidad que, en su rechazo, buscaba una nueva metafísica.[42]

[41] No podría retrocederse más en el tiempo sin correr el riesgo de no ver el principio de un nuevo pensar. Cfr. J. Marías, *Biografía de la filosofía*, en Obras II, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 571-572. Cfr. J. Hirschberger, *Historia.…*, pp. 29-30.

[42] El origen y desarrollo de la metafísica moderna debe buscarse, por un lado, en los planteos de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Por el otro, en la neoescolástica y/o neoaristotelismo principalmente español. Para una aproximación a los planteos de la escolástica moderna española y el surgimiento del neotomismo, cfr. J. Hirschberger, *Historia…*, pp. 366-376. Cfr. J. Marías, *Historia…*, pp. 197-201. Para

Este hecho parece corroborarse mediante dos definiciones. Para el pensamiento británico la epistemología se define del siguiente modo: *theory of knowledge, especially with regard to its methods, validity, and scope, and the distinction between justified belief and opinion.*[43] En consonancia con ello, la tradición americana comprende el vocablo de esta manera: *epistemology is the part of philosophy that is about the study of how we know things*.[44] A su vez, el *Oxford Dictionary* coloca el origen del término en el siglo XIX como síntesis de los vocablos griegos ἐπιστήμη y λόγος.

De acuerdo con tales definiciones, la epistemología sería una parte de la filosofía que estudiaría el modo de conocimiento humano, donde 'modo de conocer' equivaldría a 'teoría del conocimiento', y cuyo sentido originario sería el de métodos cognoscitivos que aseguren la validez del saber por sí mismo. Este ámbito constituiría el fundamento de la disciplina y el horizonte desde el cual el saber tendría validez. Y así una teoría del conocimiento no sería simplemente una parte de la filosofía, sino el *centrum* de la misma cuando ella estableciera por medio de un método qué conocimientos debieran ser considerados científicos.

Según los apartados precedentes, puede enunciarse que la extensión de este planteamiento es ilegítimo en relación con la filosofía propia de las épocas griega y latina medieval, aunque de hecho hayan nacido historias de las ciencias que fijan sus análisis en la experimentación y la técnica de esos períodos históricos. Conforme con aquellas, la filosofía clásica ha sido simplemente precursora de la ciencia moderna y posmoderna, quedando así desvinculada de su autenticidad especulativa mediante la intromisión de aquel paradigma de la epistemología, por medio del cual la ciencia se entiende como diferente de la filosofía, y la noción de ciencia resulta traducible por técnica, método, progreso y experimentación.

una breve historia del neotomismo en la Edad Moderna, cfr. C. Fabro, *Introducción al tomismo*, Rialp, Pamplona, 1967, pp. 81-192. Para una aproximación a la problemática doctrinal de la neoescolástica y neotomismo moderno a través de la escuela dominica y jesuítica, cfr. C. Fabro, *Historia de la filosofía I*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 561-596. Véase también el resurgimiento de la neoescolástica y del neotomismo en los siglos XIX y XX en C. Fabro, *Historia de…*, pp. 669-712. Para un estudio de las similitudes y diferencias entre Tomás de Aquino y el neotomismo, cfr. G. Prouvost, *Thomas d´Aquin et les thomismes. Essai sur l´histoire des thomismes*, Cerf, Paris, 1996.

[43] http://oxforddictionaries.com (consultado el día 5/5/2015)

[44] http://dictionary.cambridge.org (consultado el día 5/5/2015)

A ello se añade que la nota del diccionario británico da constancia de un perfil singular. De allí se infiere que el término epistemología es un neologismo ajeno al pensamiento clásico greco-latino y medieval, y luego se induce la veracidad de esta proposición por medio de la prueba histórica de la inexistencia de textos que refieran dicho término en la Antigüedad y el Medioevo.[45]

7. Fundamento histórico-especulativo de la epistemología

El apartado anterior puede sintetizarse en tres características. Primero, el término epistemología nace en el siglo XIX. Segundo, se entiende ante todo como modo o teoría del conocimiento. Tercero, se aplica el contenido del término a la historia de la ciencia. A su vez esta última tendría dos sentidos principales. En primer lugar, la expresión 'historia de la ciencia' sería otro nombre para la 'historia de la filosofía/ciencia moderna'. Pero, además, la 'historia de la ciencia' como 'filosofía (gnoseología) de la ciencia' se extendería también a la 'historia de la filosofía' en su conjunto. Esta última variante, consecuentemente, traslada *ipso facto* el modo de comprensión de la Modernidad sobre el problema de la certeza del saber a la totalidad de la historia de la filosofía. Pero, si la epistemología se transforma en el centro de la filosofía es porque se considera que la teoría del conocimiento está emparentada con el lugar y el objeto de la metafísica.[46]

Esta tesis puede clarificarse con la siguiente división histórica. En primer lugar, el término epistemología connota modo de conocimiento, lo cual, a su vez, prioriza la pregunta acerca de cómo se conoce y subordina la consiguiente sobre qué se conoce. Mas, la pregunta por la modalidad del conocimiento atiende a la validez y certeza del saber respecto del objeto. Luego, la pregunta ¿cómo saber que un conocimiento es válido?, encierra la necesidad de confiar en la razón para que ella

[45] No hay registro en los diccionarios griegos del término epistemología ni alguna posible variante de la unión de las voces ἐπιστήμη y λόγος, y no existe tampoco su equivalente latino.

[46] Un punto cercano a esta posición puede verse en C. E. Prélat, *Epistemología…*, p. 25: "De la revisión anteriormente hecha, surge claramente que la Epistemología está íntimamente relacionada, por una parte, con la Metafísica, y por la otra, con las ciencias particulares."

demuestre con certeza. Esta confianza en la razón y desconfianza en la naturaleza sensible supone un planteamiento cuya respuesta depende más de la forma racional de conocer que de los sentidos humanos y de la mostración del ente. Y así, las indagaciones sobre el modo de conocer para hallar certeza objetiva se resuelven únicamente en investigaciones sobre las potencias cognoscitivas.

Por consiguiente, siendo la pregunta por la certeza característica de la Modernidad, las potencias cognoscitivas serán las racionales y no el intelecto. Juan Cruz Cruz sintetiza al respecto: "lo específico del intelecto clásico [Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino] se ha perdido en la Modernidad."[47] Esto es, según el mismo autor, "el conocimiento humano se lleva a cabo exclusivamente por la vía de la actividad discursiva [*ratio*]."[48]

Ahora bien, la epistemología como teoría del conocimiento científico se presenta como una crítica de la razón capaz de distinguir qué conocimientos sean científicos; y por lo mismo, ella se constituye como método o tribunal de justicia capaz de separar saberes. Así, una vez mencionado Descartes, se halla la posición de Kant.

La pregunta esencial de Kant por la validez del conocimiento, resuelta con los juicios sintéticos *a priori*, colocaba en última instancia al entendimiento como condición de posibilidad de un conocimiento ya no tanto verdadero cuanto cierto. De aquí que la pregunta por la validez del conocimiento no pueda resolverse metafísicamente (en su sentido griego o medieval), sino tan solo desde la gnoseología o criticismo.

El enlace entre el filósofo prusiano y el francés puede esquematizarse del siguiente modo. Descartes intenta salvaguardar las verdades de la metafísica del alma y la existencia de Dios mediante un método seguro que guíe a los agnósticos a verdades primeras evidentes. Sin embargo al ocupar el descubrimiento del *ego cogito* el principio y fundamento de la filosofía cartesiana como posibilitante de la demostración del alma y de Dios, la intencionalidad metafísica de Descartes comienza siempre asegurando verdades mediante un método claro y distinto que no permita la confusión de la razón. Así, estando primero el método y luego

[47] J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1982, p. 23.

[48] J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón*…, p. 24.

la ciencia, esta última queda definida con certeza por un método previo que dice su contenido y límite relacional con los otros saberes.[49]

Este método de la matemática o la geometría trascendió a Descartes bajo la idea de una razón metódica que guía al sujeto en el establecimiento de certezas. Este es el motivo por el cual la epistemología reconoce primero su origen lejano en la *res cogitans* para luego señalar, mediante la reducción de aquella *res cogitans* a la *ratio*, la actividad de la *ratio* en modo sustantivo, a saber: gnoseología o teoría del conocimiento. En efecto, la *ratio* deja de ser concebida como una cosa (*res*) cognoscente (*cogitans*) donde el término *res* tiene aún una raíz metafísica clásica, para, ya en Kant, resultar comprendida como 'unidad sintética de la apercepción pura' o 'unidad trascendental de la autoconciencia', donde estos términos no equivalen a *res*, sino a la 'posibilidad pura *a priori* de toda representación', la cual en última instancia explica la validez y extensión del conocimiento (que es solo sobre la 'naturaleza' en el preciso sentido moderno) de los juicios sintéticos *a priori*.[50] De esta manera, por medio de la distinción kantiana entre entendimiento y razón,[51] las ideas metafísicas de la razón (Dios, alma y mundo) no pueden ser efectivamente demostradas.

[49] Para los antecedentes medievales de la filosofía cartesiana y el origen del pensamiento moderno con Descartes, cfr. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du systéme cartésien*, J. Vrin, Paris, 1951; *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1952. Texto que sostiene las diferencias irreductibles entre el realismo (que aquí significa posición medieval hasta el siglo XIII) e idealismo (cuyo comienzo está en la posición de Descartes). Dicha obra critica la posición general neoescolástica al aceptar presupuestos modernos, ya de Descartes, ya de Kant, y muestra que la metafísica se explica por medio de la gnoseología; *El ser y la esencia*, Desclée, Buenos Aires, 1954. Véase el capítulo "Nacimiento de la ontología", dedicado a dilucidar las posiciones de Suárez y Descartes; *Dios*…. Véase el capítulo "Dios y la filosofía moderna" dedicado a Descartes y las sucesivas posiciones cartesianas. Cfr. O. Hamelin, *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires, 1949.

[50] Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2005.Véase la introducción (pp. 15-16) y la misma crítica (Segunda sección del capítulo segundo de la Doctrina trascendental del juicio: "El principio supremo de todos los juicios sintéticos", pp. 136-38).

[51] Cfr. J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón*…, p. 23: "A partir de la Ilustración, *Verstand* es entonces el entendimiento, el cual organiza la experiencia sensible (expresada antes [Medioevo] por la *ratio inferior*); mientras que *Vernunft*, razón, significa la facultad superior de conocimiento, referida a las ideas supremas (expresadas antes [Medioevo] por la *ratio superior*). Véase la aplicación de estos criterios a la Modernidad en sentido general y a Kant y Hegel en particular (pp. 27-31).

Se advierte entonces que la raíz histórica del rechazo a la metafísica halla aquí su lugar. Si se enlazan las posiciones cartesiana y kantiana, mediante la re-significación de la metafísica medieval en moderna, se entiende que las entidades metafísicas medievales, contempladas por el intelecto, se han transformado en ideas de la razón, primero en Descartes como prontas a ser demostradas, y luego en Kant sin esa posibilidad efectiva. Lo cual significa que el paso del Medioevo a la Modernidad quedó en parte signado por el señalamiento de que la potencia racional del alma es la que define sus objetos de estudio.[52]

A partir de esto podrían enunciarse algunas conclusiones de particular interés para el pensar contemporáneo. En primer lugar, debe notarse que la epistemología describe la comprensión de la entera Modernidad y los sucesos del siglo XX principalmente de dos modos. De uno, como el olvido de la metafísica, y de otro, como la reducción de la metafísica a la lógica, teoría del conocimiento científico o gnoseología. A su vez, di-

[52] Si bien se ha mostrado aquí que el origen remoto de la epistemología estaría, según se ha concebido ella misma, en Descartes, podría no obstante retrotraerse, en conformidad con otras investigaciones históricas, a la posición de G. de Ockham, quien sería uno de los eximios representantes de un viraje de dirección hermenéutico cuyas consecuencias actuales parecen comulgar con algunos de los sentidos fundamentales de la epistemología. Cfr. J. A. García Cuadrado, "Aristóteles y el objeto de la ciencia de la lógica tardomedieval", *Tópicos*, n. 14, (1998), pp. 31-54. Texto que me permito sintetizar en cinco pasos: 1) La condena de tesis aristotélicas relativas a la ciencia en 1277 sobre la universalidad y necesidad intrínsecas de las sustancias (p. 35); 2) El paso del fin del saber científico de las cosas a las proporciones y los términos promovido por Ockham (p. 31); 3) En 1340 la Facultad de Artes de París prohibió explícitamente la enseñanza de diversas tesis ockhamistas en relación con el objeto de la ciencia (p. 31); 4) Para Ockham (de modo inverso a Tomás de Aquino) solo de un modo impropio el objeto de la ciencia son las cosas, y de modo propio son los signos o proposiciones de las cosas (p. 37); y 5) Según todo ello la cuestión de la ciencia comenzó planteándose "a nivel gnoseológico, tratando de determinar el objeto del acto de conocimiento: si es la proposición misma conocida, o las cosas designadas por los términos de la proposición" (p. 40). Con todo, para una exhaustiva investigación de la posición de Ockham que arroja no poca luz en las palabras precedentes, (que concretamente es el problema de los universales en el ámbito de las ciencias), cfr. O. L. Larre, *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Eunsa, Pamplona, 2000: Es claro que el siglo XIV constituye un rompimiento en algunos aspectos determinantes con respecto a la filosofía del siglo precedente. Ockham se inscribe en la línea de la disolución de la metafísica tradicional y "afrontó por primera vez estas dos opciones del ejercicio de la teoría: 1. O bien el fundamento de inteligibilidad está donde Platón lo puso: en las ideas; 2. O bien ese fundamento radica en el sujeto. Y al optar decididamente por el mundo de los signos y por el sujeto como verdadero portador de inteligibilidad, Ockham abre la vía y la razón de la Modernidad" (pp. 16-17).

chas posiciones fijan la acepción primera del sentido de epistemología como teoría del conocimiento científico y se extienden a los siguientes planteamientos: 1º. la gnoseología es distinta de la metafísica (vgr. la posición fundamental del Círculo de Viena); 2º. la gnoseología es un parte de la metafísica (vgr. la posición esencial de la escolástica neotomista); 3º. la gnoseología es el reemplazo de la metafísica o la filosofía primera (vgr. la pretensión de universalidad de la epistemología contemporánea: epistemología de las ciencias, de la física, de la biología, de las ciencias sociales, etc).

En segundo lugar, conviene destacar: 1º. que la tesis de la comprensión de la epistemología como parte de la filosofía queda fuertemente comprometida; 2º. que su pretendida aplicación a la totalidad de la historia de la filosofía debe ser considerada ilegítima; 3º. que la exigencia de definir las ciencias y sus relaciones por la potencia de la razón es más una cuestión propia de la Modernidad que del Medioevo; 4º. que la ciencia desde la Modernidad queda cada vez más definida por el método; y 5º. que la noción propiamente medieval de intelecto desaparece en forma progresiva en la Modernidad.

Las conclusiones del breve análisis precedente parecen justificar suficientemente que las distintas líneas interpretativas de la epistemología embisten el pensamiento clásico y medieval con su paradigma subyacente de comprensión. Con todo, a fin de echar mayor luz sobre esta premisa, el siguiente capítulo se detendrá en la manifestación de un peculiar epicentro de la epistemología, y que a nosotros se nos desvela como un nuevo escollo a sortear: la escuela y el pensamiento neotomista clásico y contemporáneo.

CAPÍTULO 2

Estado de la cuestión de la ciencia neotomista como introducción confusa al sentido de *scientia* tomística

Apreciaciones históricas en filósofos del siglo XX

Habiéndose concluido con la imposibilidad de aplicar legítimamente la noción de epistemología a los períodos de la filosofía antigua y medieval, ahora se insistirá, ya más próximos a la posición científica del de Aquino, en una de las formas que atañen al desarrollo de la filosofía de Tomás en el siglo XX. En efecto, el capítulo primero concluía, en lo que a este apartado respecta, en la notación de las pretensiones de la epistemología, en su sentido de gnoseología, de ser parte integrante de la metafísica. Este es, por tanto, el fin del presente capítulo: mostrar cómo se ha llegado a esta peculiar interpretación de la doctrina de la ciencia de Tomás. De donde, a fin de desarticular esta segunda dificultad, habrá que detenerse en el desarrollo interno del neotomismo, cuya principal autoridad, para este caso, parece seguir siendo Cayetano.

En efecto, una detenida mirada histórico-crítica del desarrollo especulativo de la filosofía y la teología tomistas del siglo XX pone de manifiesto que de hecho existe una marca indeleble con la cual el cardenal Cayetano parece haber moldeado de muy diversos modos el desarrollo del tomismo en torno a la ciencia.[1] Todo lo cual ha conducido a creer que la exégesis más apropiada para leer al mismo Tomás de Aquino venía de aquella pluma. Maritain ya había dicho: "en verdad, hay aquí una simple diferencia de vocabulario [con Tomás de Aquino], no de doctrina [con Cayetano]."[2] Mas, el de Gaeta no es el Aquinate, sino un cualificado intérprete que colaboró en la difusión y expansión de la doctrina

[1] Cada uno de los filósofos que se citarán se han declarado de diversas formas continuadores del pensamiento del Aquinate. No se valoran sus doctrinas *in se* sino en su relación con la propia de Tomás de Aquino en lo concerniente a su comprensión de la ciencia, destacando principalmente su vinculación con Cayetano.

[2] J. MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, p. 29.

tomística. Con todo, si por doctrina se entiende, de modo analítico, el contenido de la ciencia, entonces, los principios de la doctrina son los principios de la ciencia, y con ello, las diferencias doctrinales vienen a ser también diferencias epistémicas.

En este sentido conviene asimismo recordar que la historia del tomismo puede comprenderse de dos modos diversos. Primero, saber quién fue el Aquinatense y con la intención de aprender su *forma mentis* penetrar en su doctrina; segundo, avanzar lentamente desde Tomás hacia sus intérpretes, haciendo descansar en última instancia las personales conclusiones más en el esclarecimiento de aquellos que lo han leído que en la personal lectura de tales textos latinos.[3] Tal actitud, lejos de Cayetano y del mismo Tomás, conduciría finalmente a análisis tomistas que poco tienen que ver con el dominico del siglo XIII y más se acercan al dominico del siglo XV, a cuya palabra, aunque no fuera esa su intención, los posteriores estudiosos de Tomás de Aquino fueron conviniendo en recurrir como la más autorizada, en el sentido de identificación o hasta reemplazo de los textos del de Aquino. Gilson advirtió la diferencia entre ambos y con claro propósito de salvaguardar la doctrina tomística llamó a Cayetano *corruptorium Thomae*.[4]

Sirva ello como introducción para señalar que tal identificación entre ambos dominicos sería el origen de que muchos de los comentadores del siglo XX, cuando recurrieron a Tomás y a Cayetano, como su eminente comentador, creyeron entender a aquél con pureza intencional, aunque lograron solo de hecho que éste se hubiera convertido en la lente adecuada para interpretarlo. Ahora bien, no interesan aquí tanto las diferencias entre ambos teólogos cuanto el devenir de cierta fusión de sus pensamientos en relación con el descuido de la noción de *scientia* en Tomás de Aquino.

Por lo tanto en este apartado se considerará aquella franja temporal de análisis sobre el tópico de la ciencia que se ciñe a neotomistas del siglo XX y que interpretaron a Tomás de Aquino desde alguna alusión a Cayetano. En correspondencia con ello se busca poner en evidencia

[3] É. Gilson, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962, p. 253: "Hay, pues, que volver siempre a la fórmula justamente celebrada: que Santo Tomás de Aquino sea su propio intérprete, lo que prácticamente quiere decir que, en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentarios [aquellos de Capreolus, Cayetano y Bañez], vale más juzgar sus comentarios por Santo Tomás de Aquino."

[4] É. Gilson, "Cajetan et l´humanisme théologique", *AHDLMA*, n. 22, (1955), p. 136.

un oscurecimiento histórico de la doctrina tomística y no tratar en profundidad lo que efectivamente Tomás afirmó textualmente acera de la ciencia, tema a tratar posteriormente.

1. Tomismo del siglo XX

La ponderación de Tomás de Vio Cayetano (y de Aristóteles) sobre Tomás de Aquino. Un desvío histórico

Es sabido que después del fallecimiento del Aquinate fue configurándose una tradición peculiar cada vez más ajena, no tanto según su intención, pero sí según su pensar, a la doctrina tomística en general. Dicha peculiaridad, tal vez más epocal[5] que personal, puede ceñirse en lo esencial a las palabras de García Cuadrado:

> Las grandes sistematizaciones de los maestros medievales habían cedido paulatinamente el puesto a la lógica nominalista. La escolástica iba degenerando cada vez más en unos tratados dialécticos farragosos e inútiles.[6]

Esta mencionada razón de la diferencia entre Tomás de Aquino y su escuela afincó en un giro epocal cuyo epicentro fue una crisis antropo-teológica que se tradujo en un avance del nominalismo y la lógica sobre la metafísica.[7] La impronta de la escuela tomista concebida bajo la égida del nominalismo, con presunción de fidelidad a Tomás de Aquino, fue produciendo una alteración a la vez que solidificándose en numerosos pensamientos de tal modo que al presente la diferencia se ha mostrado como fundamental.

[5] É. Gilson, T. Langan, *Filosofía Moderna*, Emecé, Barcelona, 1967, p. 13: "Ya desde la muerte de Occam, el escolasticismo se había consumido, agotándose en interminables sutilezas y en ásperas controversias entre sus Escuelas. Albertistas, tomistas, escotistas, occamistas, averroístas […] todos se afanaban en vencer y acallar a todos los demás; y mientras cada facción confiaba en ser la que, por fin, ganaría la batalla, el escolasticismo continuaba su agotamiento, hasta desaparecer. Pero no fue la filosofía moderna quien la mató, pues cuando ésta surgió, ya hacía tiempo que el escolasticismo había muerto."

[6] J. A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Bañez*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 23.

[7] C. Fabro, *Historia de la Filosofía I*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 559-560: "El triunfo del nominalismo ocamista, que había caracterizado el último período de la primera Escolástica, había reducido la filosofía a pura lógica y dejado a la Revelación cristiana los problemas acerca de la naturaleza del alma humana y de la existencia y naturaleza de Dios […] La Segunda Escolástica nació señalada con los estigmas de la decadencia de la primera."

Con todo, una primera aproximación a la historia del tomismo muestra que son innúmeros los estudios acerca de la doctrina del Aquinate principalmente desde que el de Gaeta logró reemplazar las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma de Teología*. Así, la difusión de los textos tomasianos encontró en la época moderna[8] tres interpretaciones eminentes: el mismo Cayetano, Francisco Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás.[9] Sus esfuerzos por defender y clarificar la glosa tomasiana los llevó a una sistematización de su pensar diversa de la que el mismo Tomás había concebido.[10]

Tal es la compenetración de estas tres doctrinas en dicha historia, y principalmente con Cayetano,[11] que ahora resulta evidente que esta superposición supone confusión en al menos dos sentidos: las interpreta-

[8] Para una panorama científico general que explica sumariamente las diferencias entre las concepciones clásica-griega, clásica-medieval y moderna, cfr. J. J. SANGUINETI, *Ciencia y Modernidad*, Lohlé, Buenos Aires, 1988, pp. 47-60: El análisis científico no tiene en cuenta como tópico una cuestión gnoseológica sino metafísico teleológica. Procede en la explicación clásica de la ciencia con el ejemplo de Tomás de Aquino insistiendo en el carácter de necesidad, el fin y las causas como nota constitutiva diferencial entre las ciencias de dos épocas: la medieval y la moderna.

[9] C. FABRO, *Introducción al Tomismo*…, pp. 153-154: "La gran vuelta al tomismo tiene dos centros de expansión, Italia y España; son considerados como los mejores tomistas italianos el cardenal Gaetano, Francisco Silvestre de Ferrara, etc. En España, F. De Vitoria, D. Bañez y Juan de Santo Tomás."

[10] C. FABRO, *Historia de la*…, p. 562: "[Cayetano y Silvestre de Ferrara] Con frecuencia los principios fundamentales de la gnoseología y la metafísica (de Tomás de Aquino) fueron sofocados por largas discusiones de tipo teológico." Cfr. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di partecipazione: secondo S. Tommaso d' Aquino,* Societá Editrice Internazionale, Torino, 1950, p. 188: "Existe una diferencia real entre la noción tomista tradicional de Ente y aquella propuesta por Cayetano y conservada por la mayor parte de los tomistas modernos." Cfr. S. FILIPPI, "Heidegger, Aristóteles y la Escolástica", *Sapientia*, vol. LX, n. 217, (2005), p. 182: En efecto, no puede hablarse, en el seno de la doctrina tomística del ente, de la "distinción real entre *essentia* y *existentia*, sino de una *realis compositio* de *essentia* y *esse*, donde 'real' no significa composición entre cosas o realidades, sino entre dos coprincipios que son diversos (*aliud*) […] y donde *esse* no designa la mera actualidad del ente, su condición de existente, sino el 'ser como acto' como *actus essendi*, como principio constitutivo del ente al cual éste le debe su 'estar siendo'."

[11] J. A. GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente*…, p. 20: "La historia crítica del tomismo ha mostrado cada vez con mayor claridad de qué manera la doctrina del Doctor Angélico ha sufrido síntesis empobrecedoras e interpretaciones desafortunadas precisamente de aquellos mismos que enarbolaban la bandera de fidelidad al pensamiento tomista. A lo largo de este siglo Fabro y Gilson principalmente han mostrado de qué manera las principales tesis metafísicas tomistas se han desvirtuado en gran parte por las interpretaciones de sus comentadores: Capreolo, Cayetano, Silvestre de Ferrara, etc."

ciones del de Gaeta clarificarían con verdad el pensamiento de Tomás[12] y/o el Aquinate no podría leerse sino a través de un camino ascendente hacia su doctrina a través principalmente de estos autores.

Entre los comentadores que promueven una lectura del núcleo esencial de un tomismo intencionalmente puro, y que por lo mismo, en algún momento deberían detenerse en la noción de ciencia, –término que puebla casi, si no todos los textos tomísticos–, puede mencionarse, en el devenir del siglo XX, una serie de filósofos representativos de una época que comulga con una hermenéutica cayetanista y/o aristotélica para explicar a Tomás de Aquino.[13]

Manser por ejemplo, afirmó en su obra *La esencia del Tomismo* que "es bastante corriente que se acentúe la influencia aristotélica en las doctrinas del tomismo […]. Por eso, a la tendencia filosófica del Aquinate en el siglo XIII se la denomina también, sencillamente, aristotélica";[14] y también: "en el desarrollo y perfeccionamiento, rigurosamente lógicos y consecuentes, de la doctrina aristotélica del acto y la potencia vemos nosotros la más íntima esencia y el punto central del tomismo."[15] Su dependencia de Cayetano en reemplazo del mismo Aquinate en cuestiones como el problema de los trascendentales o la analogía es también evidente.[16]

[12] Véase ilustrativamente esta cuestión en la edición definitiva leonina de los textos tomasinos.

[13] C. Fabro, *Historia de la…*, p. 562: "Como comentaristas de Santo Tomás, Cayetano fue más ardiente, original y polémico; el Ferrariense más sujeto al texto, más fiel y moderado. Sustancialmente, es claro, siguieron el pensamiento tomista; se apartan de él en algunos puntos particulares. Ello demuestra que los comentaristas no lograron una visión clara y límpida de las líneas maestras de la síntesis filosófica de Santo Tomás."

[14] G. M. Manser, *La esencia del Tomismo*, CSIC, Instituto de Investigación Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1947, p. 102.

[15] G. M. Manser, *La esencia…*, p. 104.

[16] G. M. Manser, *La esencia…*: Entre los principales intérpretes de Tomás de Aquino aparece Cayetano: En orden a la fundamentación y explicación correcta tomasiana del origen del conocimiento humano pueblan las notas cayetanistas su sentido hermenéutico. En apoyo de Tomás de Aquino como su natural continuador, quien en ocasiones lo reemplaza, pueden citarse los siguientes temas: El problema de los universales (p. 266); las ideas trascendentales y la primacía noética del ser (pp. 291-295, 302-303); las pruebas de la existencia de Dios (p. 394); el amplio espectro de la analogía (pp. 435-438, 471-478 y ss.); el problema del *esse* y la *essentia* (p. 600); o bien, el principio de individuación (pp. 739, 765 y ss.)

Por su parte, el pensamiento de Garrigou-Lagrange, claramente distintivo de una tradición interpretativa moderna de Tomás, en su obra *La síntesis tomista*, no solo concibe la doctrina del Angélico como aristotélico-tomista,[17] sino que la entiende y explica directamente a través de los fieles intérpretes de la segunda escolástica,[18] los documentos papales, las 24 tesis tomistas y como la única filosofía del sentido común en oposición al molinismo, escotismo y suarecismo entre otros.[19]

Engrosan esta lista, por la época de sus escritos, bajo la influencia

[17] R. Garrigou-Lagrange, *La síntesis tomista*, Dedebec, Buenos Aires, 1946, p.74: "Esta síntesis metafísica realizada por Santo Tomás es mucho más perfecta que la doctrina explícitamente profesada por Aristóteles; pero desde el punto de vista filosófico es el desarrollo de los principios formulados por el Estagirita. Se puede decir que es la misma filosofía, pero llegada a la edad madura." Es notable la fusión entre las filosofías de Tomás y Aristóteles sobre todo en el apartado "conclusión" (pp. 409-427) bajo la expresión constante de filosofía aristotélico-tomista. En ella se lleva a cabo una defensa o apología de este modo de proceder en contra de las diferentes formas del pensar contemporáneo y moderno, ya sean Husserl, Hartmann, Kant, Hegel, etc.

[18] R. Garrigou-Lagrange, *La síntesis*…: La influencia de Cayetano puede verse por ejemplo en la explicación de la analogía (p. 111); la identificación y distinción real en Dios de sus atributos, es decir, *formaliter eminenter* (pp. 114-115); la comunicabilidad e incomunicabilidad entre las Personas Divinas (p. 116); la demostración tomista de la tradición y no tomística de Tomás de Aquino de la doctrina de los grados de abstracción (pp. 207-208); el problema de la unidad del hombre (pp. 212, 214); Dios como bien universal (p. 317); o en relación con, por ejemplo, la virtud infusa de la caridad y el fin del hombre (p. 403). Agréguese a ello: "El mérito de Cayetano consiste en haber reconocido la verdadera grandeza de Santo Tomás del cual sólo ha querido ser el fiel comentador (p. 443)." "La doctrina formulada por Cayetano no sólo es la única conforme con Santo Tomás, sino que también es la única conforme con la noción que la razón natural o sentido común se forma de la persona y de los pronombres personales, yo, tu, él, como sujeto inteligente y libre (p. 492)." Véase asimismo el planteo, continuación y defensa de la segunda escolástica respecto de la filosofía del Aquinate en donde explícitamente se escriben los siguiente nombres: Cayetano, Capreolo, el Ferrariense y Juan de Santo Tomás (pp. 487-494).

[19] R. Garrigou-Lagrange, *La síntesis*…: Esta actitud aparece plasmada a lo largo de todo el texto, a veces defendiendo la doctrina tomista, a veces marcando las diferencias y los errores de las filosofías de Duns Scoto, Suarez, etc.

de Cayetano, Grabmann,[20] Sertillanges[21] o Weber.[22] El segundo de ellos expone su principal síntesis de esta doctrina en su obra *Santo Tomás de Aquino*. Como en el caso de los anteriores, recurre también a Cayetano para echar luz sobre algunos puntos cruciales de la doctrina tomística, como por ejemplo las cuestiones de la analogía o la abstracción.

Dietrich Lorenz, si bien ocupado en describir la tradición de la metafísica tomista, y no en una historia de los disensos de la expresión 'ciencia' en la misma tradición, menciona escuetamente tres etapas y advierte la importancia de estudiarla, no de acuerdo a una perspectiva apologética, sino más bien, histórica.[23] Reúne en este artículo bajo el apartado 'Tradición' tres generaciones neo-tomistas. La primera o clásica, arraigada a comienzos del siglo XX, cuya exégesis está regida por la profunda influencia de Cayetano y Juan de Santo Tomás, además de sostener de diversas maneras una suerte de plena conformidad con la doctrina de Aristóteles. Entre estos autores menciona al mismo Manser, Mandonnet, Gardeil y Giacon, presentando como una excepción epocal a Garrigou-Lagrange en tanto veía en Tomás lo que hoy es imprescindible: que su filosofía es una filosofía del ser.[24]

[20] M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, Labor, Madrid, 1945, p. 160: "Para restablecer la inteligencia de diversas doctrinas tomistas, discutidas a causa de la dificultad o el laconismo del texto, se podrá recurrir no sin provecho a los discípulos inmediatos o mediatos de Tomás."

[21] A. D. Sertillanges, *Santo Tomás de Aquino*, t. II, Dedebec, Buenos Aires, 1945: La amplitud con la que cita a Cayetano consintiendo en sus explicaciones mezclando en un todo ambas doctrinas se observa en: la génesis del alma (p. 163); el esquema de conocimiento tomista (p. 174); abstracción y memoria (p. 179); el juicio como segunda operación de la razón (p. 183); el querer volitivo (pp. 214, 216); el libre albedrío y la felicidad (p. 263); la acción humana y el deleite (pp. 326, 331).

[22] P. J. Weber, *Santo Tomás de Aquino. El genio del orden*, Poblet, Buenos Aires, 1949: Es un texto de escasas notas a pie de página que, con aparente fidelidad al Aquinate, desarrolla una serie de tesis esenciales. La presencia probable de Cayetano se deja adivinar principalmente en la temática de los grados de abstracción (pp. 170-178). Se rescata sin embargo el reconocimiento de la influencia neoplatónica en los textos del Angélico (p.142, 180-181); un esbozo del orden de las ciencias físicas en Tomás (pp. 124-125); y un estudio del proceder aquinatense a través de principios filosóficos-científicos orientativos para comprender su tendencia a ordenar cualquiera forma de saber (pp. 90-116).

[23] D. Lorenz, "Sobre algunos disensos, progresos y crisis en la historia de la metafísica tomista", *Revista Philosophica*, n. 26, (2003), p. 11.

[24] D. Lorenz, "Sobre algunos disensos…", pp. 4-5.

Pese al esquema de Lorenz, se ve aquí la profunda influencia de la segunda escolástica aún presente en numerosos intérpretes del Aquinate, siendo ejemplos de ello Derisi[25] o el afamado defensor en tiempos contemporáneos de la filosofía tomista J. Maritain.[26] Si bien ambos se entienden como seguidores de Cayetano, Maritain se introduce en los problemas científicos contemporáneos. En virtud de esto, el filósofo francés marca una real diferencia en relación con los demás intérpretes, puesto que, preocupado por la situación actual de las ciencias, las estudia, critica, encauza y corrige desde aquella tradición heredada. Baste por el momento observar su siguiente afirmación:

> Es mérito de Santo Tomás y de sus grandes comentaristas haber formulado con claridad y resueltamente el problema del conocimiento […] y no sólo haberlo planteado, sino también haberle dado la solución más profunda.[27]

Puede verse, luego de este breve recorrido, que el estudio de la ciencia en Tomás de Aquino como trasfondo de dichos planteos se ha dispersado en temas singulares que hacen a la *scientia* tomística pero que no la abordarían estrictamente en su completitud y orientación. Un sugerente ejemplo de la paradoja de la reducción de la ciencia a su método –que en este caso sería principalmente la *abstractio*– y de la confusión, en medio de la recurrencia a Cayetano o Juan de Santo

[25] Seguidor de las doctrinas de Cayetano, cfr. O. N. Derisi, *Esbozo de una epistemología tomista*, Cursos de cultura católica, Buenos Aires, 1946: En relación con los grados de abstracción (pp. 99-101); cfr. O. N. Derisi, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980: Heredero de una interpretación moderna de Santo Tomás, apologeta de su doctrina y defensor de una visión aristotélica-tomista (Prólogo, Introducción, pp. 30-32, y gráficamente las pp. 160-161; 177), seguidor de Cayetano en los grados de abstracción (p. 36); en la espiritualidad e inmaterialidad de la inteligencia (p. 66); y la explicación de las relaciones entre ser y ente (p. 89) o también, respecto de Juan de Santo Tomás, la exposición de algunos aspectos en torno al acto de inteligir como diferente del representar (pp. 202-204).

[26] Las influencias positivas de Cayetano y Juan de Santo Tomás en J. Maritain, *Ciencia y filosofía*, Taurus, Madrid, 1958: Los grados de abstracción cayetanistas, las divisiones de la ciencia según la lógica, las diferencias entre ciencia y sabiduría (pp. 185; 193-195; 198-206; 211-225); cfr. J. Maritain, *Ciencia y Sabiduría*, Debec, Buenos Aires, 1944: Las citas de Cayetano guardan relación con los sentidos de ciencia (pp. 28-29); la diferencia entre teología y metafísica (pp.42-45); los grados de abstracción formal (pp. 69-71); la división de las ciencias según la lógica y su definición (pp.73-74; 80); la iluminación en Santo Tomás desde Cayetano y Juan de Santo Tomás (p. 94-97); cfr. J. Maritain, *Filosofía de la…*: Formulación explícita de la diferencia de los grados de abstracción cayetanista (pp. 24-25) atribuida al Medioevo escolástico (p. 28).

[27] J. Maritain, *Los grados del Saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978, p. 183.

Tomás, de los ámbitos de la gnoseología con la realidad fáctica del ser del ente, se observaría en Santiago Ramirez. Tal estudioso recurre a una clasificación de las ciencias desde una perspectiva lógica y sostiene expresamente que los intérpretes tomistas profundizan la doctrina del Aquinate.[28] Sería también el caso, además de los autores anteriormente mencionados, de Vicente-Burgoa.[29]

Conforme con lo precedente puede decirse que se ha ido imponiendo con aparente persuasividad la lectura de la escuela tomista que se orientaría en torno a la problemática científica en una dirección no tomística y que privilegiaría como elementos esenciales sin unidad con y sin un estudio profundo de su noción de ciencia los aspectos metódicos de la abstracción[30]

[28] J. M. Ramirez, *De ipsa philosophia*, Instituto de filosofía Luis Vives, Madrid, 1970, p. 168.

[29] L. Vicente-Burgoa, "La abstracción científica en el pensamiento maduro de Tomás de Aquino (o en torno a la última destrucción de la metafísica tomista)", *Estudios Filosóficos*, LVII, n. 164, (2008), pp. 61-100: Este autor se inscribe en la tradición neo-tomista bajo ciertos aspectos: en primer lugar considera que Tomás de Aquino es plenamente aristotélico "aunque tomando del platonismo y del neoplatonismo ciertos elementos complementarios, en cuanto contribuyen a una mejor comprensión de lo real y no choquen entre sí (p. 62)." "[…] en cuanto que los saberes teóricos o especulativos se diferencian y construyen a base de la abstracción formal que depara el objeto propio de cada ciencia (pp.85-86)" "[…] y con ello, que las ciencias especulativas se diferencian lógicamente por el objeto que especulan (p. 86)" "y que la abstracción formal es el fundamento de cada saber especulativo afirmándolo no sólo del Aquinate sino también de toda la tradición neo-tomista (pp. 86-87)." Para un análisis más detenido de esta posición, cfr. Parte I, Cap. 3.

[30] C. A. Lertora Mendoza, *Tomás de Aquino. Teoría de la ciencia*, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1991, p. 8: "En cuanto a Santo Tomás generalmente se acepta que su teoría de la ciencia depende fundamentalmente de su concepción de los grados de abstracción de tal modo que los mismos textos del comentario a Boecio constituyen una teoría gnoseológica general y una teoría de la ciencia en particular. En esta postura se sitúan la mayoría de los tomistas antiguos y modernos." Existen numerosos estudios específicos sobre el tema de la abstracción que no he querido incluir por no ser la dirección *ab initio* escogida. Entre los autores que sostienen una interpretación tomista acompañada de la tradición escolástica moderna se puede citar, además de los mencionados en el cuerpo del trabajo a E. D. Simmons, "In Defense of Total and Formal Abstraction", *New Scholasticism*, vol. 29, (1955), pp. 427-440; cfr. C. Lopez Salgado, "Abstractio y Separatio como acceso a la metafísica", *Sapientia*, vol. XIX, (1964), pp. 102-116; cfr. G. E. Ponferrada, "Nota Sobre Los grados de Abstracción", *Sapientia*, vol. XXXIII, n. 130, (1978), pp. 267-284 y R. Pasnau, *Abstract Truth in Thomas Aquinas*, Ed.: Lagerlund, H. «Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy», (2007), pp. 33-61. En cambio, entre los autores tomísticos a Cfr. J. Kockelmans, *The Metaphysics of Aquinas: A Systematic Presentation*, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, Louven, 2001; cfr. C. Llano, *Abstractio, bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Universidad

y la analogía.[31] Tales consideraciones, conviene ahora aclarar, parecen pivotar sobre una antropología dudosamente tomística, porque estaría enraizada, según sus planteamientos, en una matriz moderna, lo cual en parte ya ha querido ser mostrado. En este sentido, cada uno de estos puntos pertinentes a la ciencia han sido profundizados hasta ver en ellos el núcleo de la auténtica *scientia* en el Aquinate y, mirando desde ellos, se habrían descuidado otros ítems científicos como los *subiecta scientiarum*, las causas de los entes y sus principios.

A modo de recapitulación, y según esta situación de pretendida fidelidad a Tomás de Aquino, aunque desvirtuaría o volvería dudosa la orientación impresa por el mismo Aquinate a sus escritos de índole científico, se pueden mencionar los siguientes historiadores, apologistas[32] y filósofos de una doctrina tomista que en numerosas cuestiones siguen el pensamiento del cardenal Cayetano: Mandonnet, Manser, Grabmann, Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Gardeil, Giacon, Derisi, Maritain, Ramirez, Weber o Vicente-Burgoa. Pueden añadirse además, Jesús García López[33] o Mauricio Beuchot. Este último, en su texto

Panamericana, México D. F., 2001. Una introducción a la diferente interpretación entre Tomás de Aquino y Cayetano respecto de la noción de abstracción, cfr. E. J. Cuccia, "Una controversia acerca del sentido de la abstracción", en: S. Filippi (ed.), *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Paideia, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, 2011, p. 278: "La consideración que hace Tomás de Aquino de la abstracción posee una naturaleza íntimamente ontológica ya que la determinación de la abstracción se hace en razón de qué sea realmente conocido, si sustancia o accidente [...] En cambio la abstracción formal se encuentra inmersa en un ámbito lógico u objetivo, en el cual las distinciones en el ser del objeto se originan en el diverso modo de considerar una misma realidad conocida."

[31] J. Maritain, *Filosofía de la…*, p. 36: La división de las ciencias según los grados de abstracción formal (científica) tienen base en la comprensión de la palabra "ser" interpretada analógicamente. Cfr. J. M. Gambra, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramirez*, Eunsa, Pamplona, 2002.

[32] Parece notable el hecho de que la escuela tomista asumió un Tomás de Aquino que se estudiaba para dar respuestas a cuestiones muy diferentes de las del Angélico, con la intensión no tanto de considerar su doctrina en sí misma, sino de utilizarla como elemento dialéctico, ya sea a la ofensiva como es el caso de Cayetano contra los escotistas, o a la defensiva, –situación relativamente actual de filósofos que hacen cierta apología de Tomás de Aquino–, se logró en cierto sentido que se anquilosara su doctrina y se corriera el riesgo de desvirtuarla en pos de un tomismo puro, puesto que se exaltaba más a un Tomás que era un gran filósofo que su contenido doctrinal.

[33] J. García López, *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976: Es un libro enmarcado claramente en la tradición tomista en la que convive también una apertura a la influencia de San Agustín. Las citas por ejemplo de S. Ramirez suelen aparecer junto

Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino, dedica un capítulo a la ciencia tomista.[34] En dicho apartado se pueden observar algunas irregularidades o ambivalencias como la utilización de la expresión denunciada anteriormente de 'filosofía aristotélico-tomista' o la afirmación del surgimiento de la lógica y la metafísica del mismo grado de abstracción.

Mas, si se atiende a aquellos títulos que deberían ceñirse a lo que anuncian, se descubre con sorpresa otra situación similar a la precedente. Celina Lertora Mendoza, por ejemplo, bajo el título *Tomás de Aquino. Teoría de la ciencia*, aceptando aquella tradición sin discutirla, entiende que la ciencia y su clasificación en Tomás de Aquino depende de la teoría de los grados de abstracción como su justificación.[35]

Juan José Sanguineti por su parte, escribió una obra consagrada a la ciencia tomística titulada *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*.[36]

con las de Cayetano. Del Gaeta, como intérprete del Aquinate, véase la abstracción de los contenidos sensibles (p. 18); la explicación de la diferencia entre abstracción total y formal (pp. 21-24); los grados de abstracción formal (pp. 24-28); la división en el tercer grado de abstracción entre metafísica y lógica (p. 26). Respecto de la analogía: la diferencia entre identidad, semejanza e igualdad, principalmente esta última (p. 35); de la diferencia entre analogía real y lógica (p. 44); nuevamente entre abstracción total y formal (p. 59); las dos direcciones históricas de Cayetano y Suarez respecto de la significación de analogía de proporcionalidad propia en la que se defiende por peso de la historia y la autoridad humana la posición interpretativa del primero, aunque se advierte la corrección de S. Ramirez en ese punto (pp. 71-78); la explicación del proceder del entendimiento humano respecto del yo o ser inteligible en potencia (p. 241); la recomendación de la lectura del *De ente et essentia* de Cayetano para esclarecer qué significa que "el objeto propio e inmediato de nuestro entendimiento es el ente concretado en la actualidad sensible" (p. 249); y véase también ocasionalmente la influencia de Juan de Santo Tomás en por ejemplo, la analogía de proporcionalidad (p. 78) o de Juan Capreolo respecto de la simple aprehensión (p. 210).

[34] M. Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, San Esteban, España, 2004: Esta obra en el capítulo "La filosofía y la ciencia" (pp. 29-52) comete ciertos deslices. No diferencia y vuelve ambigua la distinción entre abstracción y separación en relación con la metafísica (p. 45); atribuye al mismo grado de abstracción la lógica y la metafísica (p. 45) y afirma a la ciencia ética como ciencia teórica (p. 45), además de agregarse una atmósfera lógica –y no metafísica y física– de explicar las relaciones entre las ciencias.

[35] C. A. Lertora Mendoza, *Tomás de Aquino*…, p. 14: "En el Comentario a Boecio, la teoría de los grados de abstracción se presenta como una justificación y explicación de la división de las ciencias especulativas, actitud que Santo Tomás mantiene el comienzo del Comentario al primer libro de la física aristotélica."

[36] J. J. Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977: Esta es la única obra, a diferencia de la de Lertora Mendoza, que se detiene propiamente en la noción tomística de ciencia. Si bien tiene muchos aspectos destacables, como

Tal escrito, habiendo buscado mantenerse en los límites de un tomismo puro, parecería haberse desarrollado bajo una perspectiva gnoseológica descuidando el *factum* de las sustancias y manteniendo, por tanto, una lógica ambivalente. Aparecería en ello el inconveniente de explicar las relaciones entre las ciencias desde la misma metafísica, convirtiéndose así dicho estudio en un texto que distinguiría nominalmente las ciencias entre sí, pero que *in concreto* no lograría advertir la honda realidad de las sustancias sensibles.

Por lo tanto, pudiera primeramente concluirse que estas apreciaciones históricas evidencian la ausencia de estudios acerca del sentido de la noción de *scientia* en Tomás y el consiguiente desvío hacia planteos gnoseológicos, válidos por sí mismos, pero no idénticos al esclarecimiento del quehacer científico, sus fines y causas. Y así, la identidad entre doctrina y ciencia como juicio previo y la comprensión de la misma desde operaciones mentales parecen haber desembocado en planteos en donde exponer acerca de la ciencia era hacerlo mediante la mención de qué sea aquello de abstracción.

la corrección de Maritain cuando éste desvirtúa textos tomísticos (p. 75), conviene ante todo señalar algunos de los puntos cuestionables. La perspectiva gnoseológica y metafísica del texto se advierte anticipadamente en su índice y se confirma conforme transcurren los capítulos. La tendencia a la explicación metafísica de todas las ciencias encuentra cauce en la dependencia de los principios de las ciencias particulares de la ciencia universal. La importancia de las causas segundas está no tanto en ser causas próximas y primeras de los seres naturales cuanto en mostrar la vinculación con la metafísica. Mas, si se atiende propiamente a los aspectos gnoseológicos de la obra, puede percibirse la simultaneidad en el hombre de ser y saber hasta opacar el ser y destacar el saber. Con todo, la preferencia del saber por sobre el ser de las sustancias quiere señalar que en el saber ya hay ser, aunque se corra el riesgo de identificar el saber con el ser en las explicaciones científicas. Esta sutil cuestión, bien mirada, culmina en la justificación de la división de las ciencias desde la gnoseología y la lógica, pero no primeramente por el ser sustancial. Pese a esto, el mismo texto menciona la real diferencia entre el ser y el saber, y destaca principalmente que el conocimiento depende de y se apoya en el ser, advirtiendo contra la identificación de la filosofía con la Física, la Lógica (p. 93) o la Matemática (p. 98) como reemplazo de la Metafísica en tanto Filosofía Primera. Apoya en el intelecto y no en el *esse* la distinción entre *separatio* y *abstractio*, aplicando la primera a la Metafísica y la segunda a las ciencias particulares, –la segunda, efectivamente, se apoya sobre el intelecto– (p. 135) y por ello, como consecuencia, se verá que la metafísica procede por separación mental (p. 147) obteniendo de este modo un objeto real llamado separado real (p. 137). Utiliza positivamente las denominaciones cayetanistas y no tomísticas de *abstractio totalis* y *abstractio formalis* (pp. 150-154). Una última corrección puede hacerse a esta obra. Varios de los textos utilizados son hoy en día dudosos o falsos. Ellos son *De principio individuationis, De instantibus, De natura generis, De demostratione, De fallaciis*. Para un análisis más detenido de esta posición, cfr. Parte I, Cap. 3.

En otras palabras, tal cuestión en el presente señalaría que entender acerca de la ciencia no sería otra cosa que comprender los grados de abstracción especulados por Tomás de Vio. A su vez, esta simbiosis resultante ha devenido principalmente en una forma falsa de comprensión, a saber: ciencia y abstracción se identificarían en el hecho de señalar la abstracción como el centro desde donde se explicaría adecuadamente la ciencia en Tomás de Aquino, cuando en verdad para el Aquinate la *abstractio*, sin que se le reste importancia, quedaría en segundo plano al privilegiar primeramente las causas de los entes en sí, razón de ser de los seres sustanciales.

2. Contrastación

Las bases de un camino diverso en la historia del tomismo

En la historia del tomismo no todas las voces han hablado unidireccionalmente. Existen diferencias profundas entre los declarados continuadores de Tomás vía Cayetano y quienes denuncian las diferencias entre ambos filósofos.

Si se continúa con el esquema de Lorenz, puede advertirse que la historia del tomismo comienza a bifurcarse, según su juicio, en dos caminos. Uno de ellos prolonga la tradición más cayetanista; el otro, en cambio, introduce un elemento renovador que, bajo el nombre de segunda generación, comienza en los años 30. De ella observa lo siguiente: la ruptura con el esquema interpretativo tradicional debe entenderse como la advertencia del peligro de identificar las doctrinas de Aristóteles, Tomás de Aquino y Cayetano. En esta época reúne personalidades como Gilson, Fabro y Geiger, autores que insistieron en la originalidad del ser tomasiano.[37]

En este nuevo contexto aparece la posición particular de Cornelio Fabro quien colabora en la dilucidación de un tomismo verdadero y

[37] Cfr. É. Gilson, "Elementos de una metafísica tomista del ser", *Espíritu*, XLI, (1992), pp. 5-38. Trad. P. J. Moya Obradors. Cfr. del mismo traductor, "El ser en Santo Tomás de Aquino según Etienne Gilson", *Anales de Filosofía IV*, (1986), pp. 175-186. Cfr. C. Fabro, *Dall` essere all` esistente*, Morcelliana, Brescia, 1965, p. 16: En el contexto reflexivo en torno al ser tomístico Fabro anota la actitud de apertura humana al ser en su reconocimiento como *prius absolute* con la consiguiente aclaración de que cualquier determinación de la experiencia como la ciencia o la técnica se fundamenta en la riqueza de la verdad del ser.

esencial. Con trazos rápidos y generales se muestra atento a no identificar la doctrina de Tomás de Aquino con las de sus comentadores, ni a juzgar apresuradamente que dicha filosofía pueda llamarse aristotélico-tomista, cuando a la par advierte sus diferencias y las influencias del neoplatonismo.[38]

Gilson ha escrito, por su parte, numerosos trabajos en contra de la identificación del Aquinate con Cayetano y en este sentido Bonino dice:

> En efecto, sea o no debido a que Cayetano es tenido en el neotomismo por el Comentador por excelencia, aquel cuyas glosas forman un cuerpo con el texto del maestro, el hecho es que el "tomismo" de Tomás de Vio es, a los ojos de Gilson, el arquetipo de pseudotomismo y que su crítica de la escuela se concentra en la figura de Cayetano hasta el punto de que, en una carta al P. de Lubac no duda en declarar que "el celebre comentario (de Cayetano) es un *corruptorium Thomae* perfectamente logrado."[39]

En la línea de Gilson o Fabro insisten E. Alarcón y S. Gelonch. El primero, en un artículo fechado en 1992, advierte principalmente en torno a la doctrina del Aquinate, que es necesaria cierta cautela metodológica. Se corre el riesgo, nos dice Alarcón, de que "la doctrina estudiada quede sustituida por la de su intérprete, probablemente menos estimable."[40] Señala a su vez como elemento importante conocer a los especialistas pese a no ofrecer un criterio seguro de interpretación. Por ello, subraya, después de hacer caso omiso de las escolásticas modernas solo queda una vía: conocer las fuentes del mismo Tomás.[41] Como corolario agrega que la historiografía moderna se ha centrado en aspectos más concretos del pensamiento del de Aquino confrontándolo con autores importantes de su tiempo.[42]

Contra aquellos autores tomistas y en relación con la influencia de Cayetano, Gelonch también ha dicho:

> Ni los tres grados de abstracción, ni la distinción entre *ens primum cognitum* y el *ens* como objeto de la metafísica, ni todas las distinciones objetivas o del objeto

[38] C. Fabro, *Introducción al tomismo…*: Véanse "Los principios doctrinales" (cap. 4) y "Líneas de desarrollo histórico" (cap. 5, pp. 92-94)

[39] S-T. Bonino (O.P), "La historiografía de la escuela tomista: El caso Gilson", *Scripta Theologica*, n. 26, (1994/3), p. 961.

[40] E. Alarcón, "Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino", *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 10, (1992), p. 387.

[41] E. Alarcón, "Una cuestión de…", p. 391.

[42] E. Alarcón, "Una cuestión de…", p. 394.

> en cuanto tal, ni siquiera la distinción entre una abstracción neutra y otras total y formal son doctrinas enseñadas por el Aquinate, al menos en sus escritos.[43]

Conforme con los argumentos contrarios a la identificación de doctrinas entre ambos dominicos se corre el riesgo de creer que en la actualidad se conoce más acabadamente el pensamiento tomístico puro. Las advertencias son válidas y la dirección de los estudios ha tomado en numerosos casos la orientación de Alarcón.[44] Pero en la situación concreta de la ciencia en el Aquinate las advertencias existen aunque los textos que traten especulativamente dicha temática escaseen. Ejemplo de ello fueron las obras mencionadas, aunque en la dirección, previamente aludida, que han seguido Lertora Mendoza y Sanguineti.

Por lo tanto y después de este breve recorrido, parece plausible sostener que una investigación acerca de la ciencia y sus causas se desarrolló confusamente en las décadas del siglo XX,[45] y su síntesis puede verse en las siguientes consideraciones.

[43] S. Gelonch, *Separatio y Objeto de la Metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2002, p. 61. Cfr. M. A. Vitoria, "Pasado y Presente de la doctrina de los grados de abstracción. Notas sobre su valor epistemológico", en: *Acta del Congresso Tomista Internazionale: L´Umanesimo cristiano nel III milenio: Prospettiva di Tommaso d´Aquino*, Roma, 21 – 25 de settembre, 2003: Con una actitud diferenciante de pensamientos dice: "[…] los autores tomistas quisieron seguir la doctrina del Santo, completando su pensamiento. Pero en este intento adoptaron una terminología no usada por Santo Tomás (grados de abstracción, abstracción total y abstracción formal) que se difundió ampliamente en muchos manuales de lógica neo-escolástica por influjo de Cayetano y de Juan de Santo Tomás, y que dio lugar a malentendidos no sólo terminológicos sino de concepto (p. 7)." "[…] puede decirse que la doctrina tomista de los niveles de intelección proporcionó un marco válido para la distinción y articulación de los saberes, que sigue teniendo validez hoy (p. 7)." Cfr. J. A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente*…, pp. 218-235: "Tómese como ejemplo un breve estudio de la naturaleza de la abstracción del intelecto agente como diversa de la tomasiana en los casos de Cayetano con su 'iluminación objetiva', Silvestre de Ferrara con su 'iluminación radical' y Domingo Bañez con su 'iluminación efectiva'."

[44] Sirva de ejemplo la síntesis biográfica tomasiana superadora de las deficiencias de otras en J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, España, 2002.

[45] En este sentido aporta no poca luz la raíz moderna de la escolástica tomista clásica. cfr. P. Aleksandravicius, "Le changement du sens des notions d´être, d´éternité et de temps dans la scolastique moderne", *SocialiniŲ MokslŲ Studijos Societal Studies*, vol. 3, n. 1, (2011), p. 26: "Les écrits des scolastiques d´inspiration cajétanienne et suarésienne ne rendent pas justice à ceux de Thomas d´Aquin, même s´ils prétendent à en être l´interprétation officielle." Este problema de exégesis también se revela en la comprensión gnoseológica de la razón como englobante de todo el ser, y especialmente del ser divino o Dios, ya que "les scolastiques d´inspiration cajétanienne et suarésienne englobent, en principe, la totalité de la connaissance du divin par les procédés humains" (p. 26).

1. Puede sostenerse, a modo de balance entre los intérpretes tomasianos del siglo pasado, que los estudiosos de la epistemología sobre el Aquinate, al ser herederos de una escolástica moderna, habrían coincidido en el modo de plantear la cuestión de la ciencia en Tomás de Aquino. Vale decir, o bien por estar imbuidos de la filosofía de Cayetano, o bien, por considerar como tópicos de investigación la óptica del de Gaeta presentándola como propia del mismo Tomás, esto es: la preeminencia de la gnoseología como método explicativo de lo real, justificando principalmente por medio de la *abstractio* la división especulativa de la ciencia en Tomás de Aquino.

2. Se ha producido en la historia del tomismo un movimiento reductivo. Dando por probado que las doctrinas neo-escolásticas aparecen mezcladas con aquella del Aquinate, se sigue que aún cuando en el mejor de los casos se haya estudiado la metafísica tomista pura, se cree que ella gira, se convierte en y se reduce a gnoseología como metafísica especial, cuyo epíteto contemporáneo sería la expresión 'epistemología'. Sin embargo, Tomás no establece subdivisiones en la metafísica y no incluye en la división de las ciencias una gnoseología, aunque sí la lógica, que no es necesariamente idéntica.

3. La separación moderna entre ciencia y filosofía[46] condujo el cultivo de la doctrina tomística principalmente a manos de personalidades alejadas del quehacer concreto de la ciencia, y con ello, según el juicio histórico, a una progresiva decadencia. En otras palabras, Tomás de Aquino labró una filosofía del ser en la cual su terminología emergió del pensamiento vivo de la ciencia física, para que luego, con sus restricciones y acomodamientos, dicho vocabulario sirviese a la metafísica.[47] En el Aquinate éstas eran claramente dos ciencias, cada una con sus fines y métodos distin-

[46] Cfr. nota 41, p. 40.

[47] Un claro ejemplo de ello lo constituye la noción de sustancia primera, donde dicha expresión señala originariamente la primera categoría aristotélica de la ciencia física, aunque ella misma sea también válida, mediante analogía, para la ciencia de la filosofía primera. De aquí que sea posible, por ejemplo, analizar metafísicamente el compuesto móvil y sensible. En esta dirección, cfr. T. Miyakawa, "La nozione di sostanza prima secondo san Tommaso", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. LIII, fasc. 1, (1961), pp. 1-24.

tos.[48] Para los comentadores modernos la diferencia se tornó cada vez más ficticia o nominal y condujo a la subsunción de la física en la metafísica. Todas las explicaciones de la física eran metafísicas y su falsedad se vio patente en una forma de hacer metafísica sin conocer la misma ciencia física. Por otro lado, la ciencia física se desvinculó de su verdadera génesis y avanzó en una matematización creciente de las sustancias sensibles, al punto de concebir, históricamente, una física que tenía dos modos de explicación moderna: los tomistas distinguían entre la ciencia física al modo aristotélico y una ciencia intermedia físico-matemática. Los científicos se ubicaban sólo en esta última dirección.

Finalmente, habiéndose mostrado en el capítulo primero las líneas de fuerza generales de la epistemología contemporánea (que esquemáticamente se retrotraen a Descartes, Kant y el Neokantismo) y su relación, en este capítulo, con la filosofía neotomista del siglo XX (que hallaría su principal antecedente en Cayetano), se considerarán ahora en forma detenida aspectos a mi juicio sustanciales del modo concreto en el que se da la relación entre la epistemología, el neotomismo y Tomás de Aquino.

[48] Para un estudio del método en Tomas de Aquino, cfr. L. J. ELDERS, *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992.

CAPÍTULO 3
Epistemología tomista: el alejamiento de la originaria noción tomística de *scientia*

Luego de una presentación de las tramas de la epistemología y del neotomismo, la finalidad de esta tercera y última parte de la introducción ha querido ser plasmada en su título. En efecto, el primer término –'epistemología'– señala la incompatibilidad entre Tomás de Aquino y dicho vocablo. En cambio el segundo –el adjetivo 'tomista'– fija la amalgama entre el neotomismo y la epistemología. A su vez la segunda parte del título quiere abogar por la posibilidad de virar la perspectiva de análisis sobre los textos tomísticos. Esto es, la noción de *scientia* en fray Tomás no es convertible con la expresión 'epistemología tomista', ya porque ella hace referencia a un período moderno neotomista, ya porque, incluso superando esta perspectiva de interpretación, el término 'epistemología'[1] sigue en boga entre los actuales comentadores y estudiosos.

[1] La problemática del conocimiento es una de las raíces de la epistemología. El hacer coincidir este vocablo con la filosofía de Tomás de Aquino es un error epistémico, pues las raíces de la ciencia en el Aquinate se hallan en la afirmación del *esse* y no en la problematización de la posibilidad de conocimiento. Sin embargo en esta línea, aunque con resultados dispares, se ha investigado la posibilidad de la justificación de la división de las ciencias especulativas por medio de los términos *abstractio* y *separatio*. En esto a veces la *separatio* tendría un sentido gnoseológico y a veces no. En la primera posición, y conjuntamente con el término *abstractio*, se atendería a que la explicación última del Angélico sobre la división de las ciencias sería gnoseológica, esto es: que los sujetos de las ciencias principalmente especulativas, y de modo eminente la metafísica, se alcancen y fijen por una operación mental, cuando, por el contrario, el mismo Tomás relaciona los saberes científicos según sus *subiecta*, es decir, atendiendo al *esse* fundamentante de todo lo existente. El conocimiento de la persona está dirigido a la existencia de la sustancias por medio de sus esencias. El problema metafísico tras estos planteos pareciera ser el descuido de la *realis compositio* entre *esse* (*an sit*) y *essentia* (*quid sit*) en este Doctor Medieval, promoviendo una supremacía de la esencia sobre el *esse*, y atendiendo, de este modo, al conocimiento de la esencia, fundando dicha capacidad humana de conocer sobre las potencias cognitivas, y en ello, el problema de la posibilidad de conocer lo real. Un correcto planteamiento, a mi juicio, de la relación entre *esse* y *essentia* en el Aquinatense puede verse en É. Gilson, *El ser y la esencia*…, pp. 74-112 (cap. III: El ser y

Conforme con ello la finalidad del capítulo será doble. La primera procura ofrecer una explicación sumaria de la problemática relación entre Tomás de Aquino y el término 'epistemología'. La segunda presenta un análisis de tres propuestas epistemológicas a mi juicio representativas de la tesis en cuestión,[2] profundizando, de esta manera, la línea de pensamiento tratada en el capítulo anterior. Tales son: 1. La posición especulativa de un tomismo de la escolástica moderna ajeno casi por completo al pensamiento tomístico: Fray Jesús Rodríguez Arias; 2. La posición, dentro de un neotomismo, de una fidelidad a Tomás más notoria: Lorenzo Vicente-Burgoa; 3. El rompimiento epistemológico con los análisis de la escuela tomista moderna: la propuesta epistemológica epistémica de Juan José Sanguineti.

1. Tomás de Aquino y la epistemología tomista
Un enfoque inapropiado

Suele hallarse entre los estudios contemporáneos sobre epistemología en Tomás de Aquino que dicho término significa teoría del conocimiento, gnoseología, filosofía de la ciencia o metafísica del conocimiento, queriendo señalar con ello una teoría de la relación entre las potencias cognitivas y la naturaleza (mediante los términos mente,

la existencia). Asimismo son tornan esclarecedoras, respecto del problema que aquí nos concierne, las páginas finales de dicho libro, cuando allí se dice: "Una epistemología en que el juicio, no la abstracción, es el acto de supremo conocimiento, es necesariamente requerida por una metafísica en que el *esse* es supremo en el orden de la realidad" (p. 276).

[2] Cfr. Cruz González-Ayesta, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006: Este texto, si bien netamente epistemológico, tiene un gran mérito. Especifica muchas propuestas epistemológicas neotomistas de habla anglosajona (Stump, O´Callaham, McDonlads, etc.) y las criba según el pensamiento tomístico en torno a la idea de 'epistemología tomista', cuyo resultado es plenamente rescatable. Sigue sin embargo vigente la idea de que el análisis de los textos tomísticos debe ser en clave metafísica, no gnoseológica. Y por ello esta obra, si bien sanea el campo de la 'doctrina del conocimiento tomista', sigue operando bajo este marco porque es la óptica preferencial de análisis de tales pensadores; razón por la cual no se justifica un nuevo tratamiento de la noética tomista, ya porque fue recientemente estudiada, ya porque no es el tema de la actual investigación. Por lo demás, del texto de Ayesta se han tomado las expresiones 'paradigma de certeza' y 'paradigma de verdad', insistiendo en este capítulo en algunas propuestas epistemológicas contemporáneas hispano–parlantes como continuación de dicha obra. Pero esta continuidad, en el análisis de diferentes posiciones actuales tomistas, quiere operar en un marco por completo diferente. Esto es, en un marco de comprensión metafísico, no gnoseológico.

razón, intelecto agente y paciente, sentidos, percepción, abstracción, intuición, primeros principios, virtudes intelectuales, etc.). Este núcleo de temáticas afines a dicho sentido epistemológico suele en ocasiones posicionarse bajo el marco general de la metafísica, colocando la epistemología como una ciencia que le está subordinada, o bien, como una ciencia independiente y en igualdad de condición en comparación con los restantes saberes.

A esta descripción, más bien abstracta de lo que contemporáneamente se entiende por epistemología tomista, conviene hacer el siguiente reparo. Desde Tomás de Aquino ambas interpretaciones son insostenibles e injustificables según las siguientes consideraciones: 1º. Tomás no se vale del término epistemología para señalar su teoría del conocimiento;[3] 2º. el Aquinate no sostiene explícitamente una teoría del conocimiento como ciencia subordinada a algunos de los saberes por él tipificados;[4] 3º. los textos explícitos tomísticos sobre la llamada teoría del conocimiento tomista obedecen a la intención de Tomás de explicar la efectiva relación entre la persona y la naturaleza según la constitución de la persona en cuanto tal, es decir, tienen raíz en su glosa al *De Anima* y se expanden a otros de sus tratados; 4º. tales estudios serían propios de lo que el mismo Tomás llamó ciencia física o filosofía

[3] Cfr. nota 45, p. 42. El vocablo epistemología es un neologismo griego forjado en el siglo XIX por el filósofo escocés James Frederick Ferrier. En el caso de Tomás de Aquino, no hay registro de un término o expresión en su *opera omnia* que refleje tal idea o contenido, esto es: como 'teoría del conocimiento o gnoseología'. A su vez no debe dejar de señalarse que el uso del vocablo 'lógica' en el campo epistémico tomístico tiene dos variantes a la vez incompatibles con la expresión gnoseología. En efecto, la lógica es tanto ciencia como arte. Para esta distinción y consiguiente subordinación del arte de la lógica a las demás ciencias véase, TOMÁS DE AQUINO, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 2, pág. 138-139: "Et haec ars est Logica, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam."

[4] Cfr. Parte I, Cap. 1 y Parte II, Cap. 1 y 2. Luego, un cuadro detallado de las ciencias en Tomás de Aquino no ofrece la posibilidad de incluir la epistemología como un saber en sí mismo científico. Por lo tanto, para un estudio de la noción de ciencia en el de Aquino, este término, inexistente en la doctrina tomística, no debe ser incluido. Con todo, algunos autores suelen valerse de dicha expresión para designar una sección de la metafísica tomística, lo cual no es sino tergiversar la esencia de su doctrina, puesto que su origen y sentido están fijados en la Modernidad. De donde, trasladar a Tomás las expresiones teoría del conocimiento, crítica del conocimiento, epistemología, gnoseología o noética como saber científico es resignificar su doctrina conforme con el ámbito de investigación de esta disciplina, en tanto se proyecta sobre el texto tomístico una perspectiva de análisis completamente moderna.

natural, en cuanto el tratado *De Anima* le está sujeto;[5] 5º. la modalidad gnoseológica de explicación no existe como tal en el Aquinate, sino que sus explicaciones son metafísicas; 6º. esos razonamientos metafísicos no constituyen un saber en sí mismo científico, sino una entramado metafísico de razonamientos que afecta a toda ciencia en cuanto tal;[6] 7º. la epistemología suele perder de vista el hecho de que quien conoce es el hombre íntegro, a través de su intelecto/razón y sentidos, y consecuentemente centra su atención en tales potencias en sí mismas consideradas (situación ajena al pensamiento tomístico pues en la doctrina de Tomás quien conoce es el hombre por medio de sus sentidos e intelecto);[7] 8º. es posible distinguir entre tal gnoseología o epistemología y una posición tomística sobre la ciencia, esto es: por un lado la epistemología comprende la adquisición del saber en Tomás como 'teoría del conocimiento en general y de la ciencia en particular', y por el otro, el de Aquino encauza tales estudios entre las ciencias de la antropología (tratado científico *De Anima*), de la ética (v.g. *Expositio libri Ethicorum*: en este caso como estudio de las virtudes principalmente intelectuales) y de las consideraciones sobre la ciencia en sí misma (cuáles sean los respectivos *subiecta* de las ciencias, sus causas, principios, elementos, etc.); 9º) el fin de la ciencia es el descubrimiento de la verdad, y quien la descubre es el hombre; pero el tratamiento de la verdad en Tomás de Aquino no es propiamente gnoseológico o lógico,[8] sino metafísico,[9] al cual la lógica le está sujeta.

[5] Cfr. Tomás de Aquino, *In Phis*., lib. 1, l. 1, n. 4, pág 4: "Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro *de Caelo* de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem *de Generatione*, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro *Meteororum*; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro *de Mineralibus*; de animatis vero, in libro *de Anima* et consequentibus ad ipsum."

[6] Sirva de ejemplo la explicación del *esse* tomístico como raíz constitutiva de la realidad y la posibilidad de la ciencia sobre el mismo *esse* en É. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 247-278 (cap. VI: Conocimiento y existencia).

[7] Cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De ver.*, q. 2, a. 6, ad 3, 131-133: "non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque, ut patet in I De anima." Cfr. J.-B. Brenet, "Thomas d´Aquin pensé-t-il?", *Rev. Sc. ph. th.*, n. 93, (2009), pp. 229-250.

[8] Cfr. Parte I, Cap. 1 y 2.

[9] La ciencia que tiene como tema propio y por excelencia la verdad es la metafísica o filosofía primera. Por lo demás, esto queda más claro a partir de la obra de J. A. Aertsen,

Por lo tanto debe comprenderse, en primer lugar, que la epistemología reduce esencialmente aquella parte de la ética que estudia y promueve el cultivo de las virtudes intelectuales a una consideración teórica (esto es, divorciada de la práctica), y no teorética; luego, que dicha posición vira su eje de interpretación (ya no son discusiones teóricas bajo la ciencia práctica de la ética) hacia la línea de investigación sobre la 'estructura de la mente': intelecto, razón, sentidos, etc.; y finalmente, que promueve un sentido de verdad como resultado de una certeza previa sobre qué sea el conocimiento. Por lo tanto, según todo ello puede señalarse que las raíces de las investigaciones con el nombre de 'epistemología tomista' no pueden rastrearse en Tomás, sino, como ya se ha intentado mostrar, en la historia del tomismo.

Ahora bien, a las consideraciones de los capítulos uno y dos pueden añadirse lo siguiente. Ante la configuración de una escuela tomista,[10] continuadora de la fusión doctrinal entre Tomás de Aquino, Tomás de Vio Cayetano[11] y Aristóteles, reacciona una exégesis diferenciante que

La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio desde Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 2003, texto que será mayormente tratado en la Parte III, 1, Cap. 3.

[10] A modo de ejemplo como introducción histórico-especulativa a la temprana interpretación de los textos tomísticos y el nacimiento de la escuela tomista en defensa de Tomás de Aquino, y de modo específico el problema de la teología como ciencia, cfr. J.-P. Torrell, "Le savoir théologique chez les premiers thomistes", *R.T.*, n. XCVII, (1997), pp. 9-30. Para un estudio de caso sobre la condena de tesis tomísticas y la persecución de los defensores de Tomás de Aquino, cfr. S. Müller, "Interpretación de Santo Tomás. Principios hermenéuticos al comienzo de la vía moderna", *Communio*, vol. 36/2, pp. 325-359. Para una visión de los estudios sobre Tomás de Aquino puntualmente en el siglo XV, cfr. S.-T. Bonino, "L´école thomiste au XVe siécle", *R.T.Lu*, V, n. 223, (2/2000), pp. 223-234. Cfr. S.-T. Bonino, "Le thomisme parisien au XVe siécle", *R.T.*, 107, (2007), pp. 625-653.

[11] Para una historia general del tomismo actual, cfr. S.-T. Bonino, "Le thomisme de 1962 á 2012. Vue panoramique", *Nova et Vetera*, LXXXVII, (2012), pp. 419-446: El texto da cuenta de los avatares interpretativos en torno a la doctrina tomística en general desde el concilio Vaticano II. En ello se describe la presencia de la neo-escolástica tomista y la reacción contra la misma (pp. 419-423). A su vez, en dicha reacción, entre las diversas nuevas formas de acceder a Tomás, aparece la interpretación de Gilson, la cual bien vista por Bonino, es descripta como el intento de separar la figura y doctrina de Aristóteles respecto de la de Tomás (p. 431). Con todo, hay un punto en el texto que menciona la aproximación entre la figura del de Aquino con la filosofía moderna, y en especial con I. Kant, conocido como "tomismo trascendental" (p. 435). Aquí nos dice Bonino que el nuevo punto de partida es la primacía del sujeto. Esta vertiente enlaza, ahora puede decirse, al menos en sus presupuestos y no necesariamente entre sus principales expositores [Maréchal, Rahner y Lonergan (p. 435)], con el fenómeno de la "epistemología tomista", siendo en este caso su eco más expansivo que las tesis originales de este

intenta marcar un distanciamiento respecto de tales posiciones, buscando comprender a fray Tomás sin mediaciones de epígonos modernos. Sin embargo este último caso, legítimo por su pureza textual, queda preso de una problemática de raíz moderna: la necesidad de explicar la conexión entre la persona y la naturaleza, tratando de justificar el conocimiento y, en última instancia, el acceso a la verdad (necesidad de certeza). A su vez, esto último se subdivide entre autores que mantienen una línea de investigación que intenta dar respuesta a dicha necesidad humana de certeza bajo una terminología propia de la escolástica moderna, aunque explícita y textualmente alejados de la filosofía de Cayetano, y entre aquellos que pretenden mostrar cómo la doctrina de Tomás de Aquino no obedece a estos parámetros de interpretación, a saber: ni epistémicamente (pues desde la epistemología se entiende la virtud de la ciencia en conjunto con las demás virtudes intelectuales) ni terminológicamente.

Con todo, esta última posición, si se mira con detenimiento, pareciera forzar los textos de Tomás, no porque se tergiversen en detalle y en sí mismos, sino porque el enfoque epistemológico que los cubre y bajo los cuales se presentan, muestra una tesis esencial sobre el fundamento del

tomismo trascendental. En efecto, la epistemología se define a sí misma como teoría del conocimiento, preocupada por la validez del saber y los posibles métodos que expliquen el puente que relaciona la estructura de la mente (razón, intelecto, primeros principios, etc.) con la realidad (*esse*). Esta tesis se ve constantemente confirmada cuando el enfoque de análisis siempre se dirige desde el sujeto hacia la substancia, lo cual en el caso de la ciencia es notorio. Ahora bien, el enlace o acercamiento entre Kant y Tomás de Aquino no resulta sorprendente cuando la metafísica de Tomás de Vio Cayetano pareciera colocar el acento en un estudio de la naturaleza esencialmente lógico-gnoseológico. Para un ejemplo de ello, cfr. C. Llano, "La introducción a la *Crítica de la Razón Pura* y el *Comentario al De Trinitate* de Boecio de Santo Tomás de Aquino", *Tópicos*, n. 21, (2001), pp. 27-67. En cambio, en orden a distinguir a Tomás de Aquino *in se* de su interpretación moderna en el ámbito gnoseológico, discutiendo en el propio terreno moderno de la crítica trascendental, cfr. F. Haya Segovia, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992. El texto arguye contra la exégesis hegeliana y kantiana que pudiera hacerse de la doctrina metafísica de Tomás de Aquino principalmente introducida en el tomismo por J. Maréchal (pp. 43 y ss.). Esta obra busca salvaguardar la realidad (la sustancia extra-*anima*) mostrando los límites de la gnoseología moderna y la fecundidad de la noética tomista, cuyo epicentro y principio está dado por el ente. Con todo, la constante ambigüedad terminológica con la que explica la metafísica tomista concluye en una comprensión donde 'gnoseología' equivale a 'metafísica', o donde la gnoseología es el centro de la metafísica tomista (aunque no debe dejar de señalarse que la referencia de esa gnoseología tomista es siempre lo real como de suyo distinto y separado de la mente).

saber: el cimiento de la 'teoría del conocimiento' está en las potencias que conocen (lo cual significa que la naturaleza está enfrente de, y por ello existe la necesidad de establecer un puente que garantice el saber adquirido: paradigma de certeza). De este modo, el saber tomista que se presenta con el nombre de epistemología no es sino un nuevo rótulo de la metafísica, conocido como metafísica crítica o gnoseología. Y así se ve claramente aquí, valga nuevamente destacarlo, que la metafísica tomística se ha convertido en y reducido a una gnoseología como elemento fundamental metafísico de comprensión.

1.1. La posición epistemológica de fr. Jesús María Rodríguez Arias

Si uno preguntase cómo se han desarrollado los estudios sobre ciencia en Tomás de Aquino en la primera década del siglo XXI, hallaría una primera respuesta: epistemológicamente. Esta indicación general marca una tendencia que incluye diferentes matices según autores y posiciones. Fray Rodríguez Arias es, a mi juicio, representativo de dicha visión al asumir una perspectiva que estudia la doctrina del Aquinate en dependencia de su particular asunción de la terminología de la escolástica tomista moderna. Esto es, interpreta a Tomás con un bagaje de términos y sentidos que le son ajenos, y cuyo resultado dista mucho de una posición especulativa que pueda ser catalogada como genuinamente tomasiana.

En lo que sigue sintetizaré su propuesta epistemológica tomista a partir de cuatro artículos que fray Jesús publicó entre los años 2001-2008 sobre la importancia de la relación entre los términos abstracción y ciencia en Tomás de Aquino. En ello intentaré simplemente mostrar o sugerir aquellos puntos que me parecen fuertemente cuestionables.

El primero de tales artículos, titulado "La abstracción científica en el pensamiento larvado de Santo Tomás de Aquino" (2001), declara tener por objeto revisar el esquema epistemológico tomasiano.[12] Esta tarea la lleva a cabo con la noble intención de alejarse explícitamente de la tradición tomista (escuela que sostiene los tres grados de abstracción formal científica tradicional),[13] proponiendo una interpretación inversa,

[12] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica en el pensamiento larvado de Santo Tomás de Aquino", *Estudios Filosóficos*, I, n. 145, (2001), p. 419.

[13] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 435: "A propósito de la abstrac-

mediante la acuñación del término 'abstracción material' que, en última instancia, nos dice, es uno de los sentidos otorgados por Tomás al término *resolutio*,[14] el cual queda explicitado en la expresión 'resolución material'.[15] En ello reconoce distanciarse de Cayetano al decir: "la expresión acaso disuena desde que Cayetano vino a reducir la abstracción a dos únicas categorías, la formal y la total,"[16] mientras que, en cambio, "la abstracción material tiene una enorme vigencia en los procesos racionales."[17] De este modo, a su juicio, alejado de dicha escuela, no duda en achacarle a Tomás el sentido de su primer descubrimiento: "la llamada abstracción formal científica [en Tomás de Aquino] no es tal, sino una abstracción material."[18] A esta primera afirmación continúa una segunda igualmente llamativa: "la abstracción de los grados metafísicos responde a una resolución material."[19]

Todo ello conduce a su primera conclusión tomista: "Luego de nuevo queda confirmada la tesis: las ciencias no se pueden dividir mediante una abstracción inmaterializante. Habrá que acudir a la resolutiva. Y ahora que acabamos de distinguir la resolución material de la formal, debemos precisar que ha de ser mediante una resolución formal."[20] Páginas más adelante lo declara en cursiva: "*la abstracción por la que se han de distinguir los géneros científicos no es la inmaterializante sino la resolutiva*."[21] Consecuentemente, las últimas páginas del texto ensayan,

ción científica tradicional, llamada inmaterializante, siempre se ha entendido que es un intento de acceder a grados de inmaterialidad cada vez más altos, y dado que remontarse sobre la materia es elevarse hacia la forma, se ha llamado también generalmente una abstracción formal."

[14] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 436: "Luego, abstraer la sustancia de los accidentes, y entre estos, la cantidad de las cualidades, es abstraer lo más material de lo más formal, es, en sentido pleno de la palabra, una abstracción material. Ahora bien, esto es lo que comprendió y expresó con toda nitidez Santo Tomás cuando dejó de considerar la abstracción inmaterializante como una especie de catarsis depuradora y empezó a verla como una resolución […]."

[15] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 437: "[…] Se trata a todas luces de lo que hemos llamado resolución material."

[16] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 439.

[17] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 439.

[18] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 439.

[19] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 439.

[20] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 440.

[21] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 444.

sobre la base de la abstracción (como proceso mental), y no sobre el *esse*, una división de las tres ciencias especulativas física, matemática y metafísica.[22]

En el año 2003 publicó dos extensos artículos titulados "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino". El objetivo de ambos es mostrar, según sus subtítulos, "la identidad de la metafísica en el marco del saber filosófico." Ahora bien, de su lectura, y en clara continuidad con aquel artículo precedente, el real contenido del primer texto es describir lo que me parece su propio pensamiento (subjetivo) a partir de diferentes textos tomísticos.

Rodríguez Arias reafirma el criterio de división de ciencias especulativas por medio de una "abstracción resolutiva"[23] y termina su análisis postulando su segunda tesis conclusiva tomista: la necesidad de dividir cada ciencia según un doble sujeto. Así, por ejemplo, la física tendría dos sujetos (y con ello se fijan en definitiva dos ciencias): existiría un "sujeto resolutivo (el ente móvil en cuanto móvil, cuyo principio formal remite a la [ciencia] Transfísica)" y un "sujeto compositivo (el ente material con sus propiedades de tal)."[24] Resulta también llamativo que la ciencia más formal y superior sea en definitiva un ámbito de varias ciencias. En efecto, dicho autor la divide en Transfísica (o Protología), Metafísica Ontológica (u Ontología), Metafísica Teológica (o Teología Natural), Metafísica Crítica (o Gnoseología)[25] y Teología Revelada.

El segundo artículo en cuestión sintetiza en dos las ciencias metafísicas (pese a sus múltiples nombres),[26] distinguiendo una metafísica

[22] J. Rodríguez Arias, "La abstracción científica…", p. 445-449.

[23] J. Rodríguez Arias, "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino (IV)", *Ciencia Tomista*, t. CXXX, n. 421, (2003), p. 209. Las mismas tesis se mantienen en el artículo que le continúa, cfr. J. Rodríguez Arias, "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino (IV)", *Ciencia Tomista*, t. CXXX, n. 422, (2003), pp. 385-451.

[24] J. Rodríguez Arias, "Abstracción y ciencia…", pp. 220-221.

[25] J. Rodríguez Arias, "Abstracción y ciencia…", pp. 209-210; 221 y ss.

[26] Fray Rodríguez Arias comprende que cada nombre dado por Tomás a la metafísica señala efectivamente una ciencia diferente. No distingue entre el nombre de una ciencia (v.g. ciencia física/filosofía natural) y el *subiectum* de dicha ciencia (v.g. el ente móvil en cuanto móvil es el *subiectum* de una sola ciencia de dos nombres: la física o filosofía natural). Este criterio de indistinción es igualmente aplicado como norma respecto de los otros saberes especulativos, llegando en el caso de la ciencia metafísica a dividir dicha ciencia en al menos cinco ciencias diferentes, cada una con un *subiectum* propio. Mas, si se miran atentamente los textos por él citados, se advierte que esta lectura es incorrecta.

teológica y una ontológica, aunque sigue considerando como vigente su descubrimiento en la letra de Tomás de la existencia de otras tantas ciencias en este ámbito, como la Filosofía Primera y la Teología Revelada.[27] El resto del artículo se esfuerza por demostrar esta perspectiva y en las páginas finales esboza un cuadro ilustrativo que sintetizaría su modo de pensar en lo concerniente a la división de la metafísica: por un lado existe una metafísica formal, abstracta y general (metafísica ontológica), y por el otro, una metafísica concreta, que se divide en tres ciencias: A. Metafísica Teológica (se ocupa del existente infinito como ser); B. Ontología Aplicada (se ocupa del existente finito como ser a la luz del ser); C. Teología Aplicada (se ocupa del existente finito como criatura a la luz del Creador).[28]

1.2. La posición epistemológica de Lorenzo Vicente-Burgoa

El cuarto artículo de fray Jesús[29] (al cual ya no es necesario hacer una referencia detallada) constituye una respuesta contundente sobre el verdadero sentido tomista de abstracción material a una nota redactada por Vicente-Burgoa.[30] En dicha nota se interpreta que fray Jesús ha com-

[27] J. Rodríguez Arias, "Abstracción y ciencia…", pp. 388-389.

[28] J. Rodríguez Arias, "Abstracción y ciencia…", p. 445.

[29] J. Rodríguez Arias, "La abstracción material en los textos de Santo Tomás. A propósito de una crítica severa…a favor", *Ciencia Tomista*, t. CXXXV, n. 3, (2008), pp. 425-452.

[30] L. Vicente-Burgoa, "Abstractio, Remotio, Resolutio: Un texto confuso de Tomás de Aquino y una posible aplicación kantiana", *Ciencia Tomista*, t. CXXX, n. 421, (2003), p. 351. Esta nota dio luego origen a un artículo correctivo sobre la posición especulativa de fray Jesús Rogríguez Arias. Cfr. L. Vicente-Burgoa, "La abstracción científica en el pensamiento maduro de Tomás de Aquino…": Aquí se tacha a Fray Rodríguez Arias de arbitrario, además de que las confusiones, aporías e incoherencias solo están en su cabeza, y no en el pensamiento de Santo Tomás (p. 69). Según esto, y revisando algunos puntos de la doctrina tomista sugeridos por fray Rodríguez, el texto se divide en cinco partes. Aquí tan solo interesa destacar el contenido de dos de sus partes. La 3° parte expone la necesidad de proceder según el método resolutivo en metafísica y la distinción de las ciencias especulativas, donde primero el sujeto aísla "adoptando un punto de vista propio y diferenciado" (abstracción formal) el objeto de estudio de la metafísica (objeto formal); luego, fijado ese sujeto como propio de la ciencia metafísica, se procede según el método de la ciencia (en este caso resolutivamente) (pp. 84-85). De donde resulta que, para Burgoa, la gnoseología se posiciona como basamento de la determinación del objeto de una ciencia, y que la división de la ciencia se opera según criterios de la lógica, ya que "las diversas ciencias especulativas se diferencian lógicamente por el objeto que especulan (*speculabile*) en cuanto tal" (p. 86). Esto es, la abstracción formal (procedimiento mental) es la base gnoseológica que se antepone para una división ló-

prendido a Tomás, en un esquema de evolución doctrinal, del siguiente modo: el Aquinate habría cambiado su concepción de la abstracción científica, pasando desde una idea de abstracción inmaterializante a una idea de abstracción resolutiva.[31] La crítica de Burgoa está dirigida a la noción de abstracción material (según Rodríguez Arias) en relación con la formal (según la tradición). El sentido sería el siguiente: "la denominada *abstractio formalis* por toda la tradición tomista no es la *abstractio formae a materia* de Tomás, sino lo que éste presenta como *abstractio materiae a forma*."[32] Burgoa afirma que la interpretación de Rodríguez Arias es bizantina y proviene en lo esencial del *Compendium Theologiae* tomístico.[33] Con todo, las correcciones hermenéuticas de Burgoa sobre la interpretación de fray Jesús están sujetas a otra perspectiva deudora del pensamiento tomista moderno escolástico. En efecto, a renglón seguido afirma: "la auténtica abstracción formal científica sería lo que Tomás denomina como *abstractio universalis a particulari*, o según la tradición, como *abstractio totalis*, o abstracción del todo subjetivo respecto de sus partes particulares."[34]

Al finalizar el texto en su sección destinada a corregir a fray Jesús dice: "Estamos de acuerdo [ambos] en que la *abstractio formalis*, en el sentido tradicional, es básicamente una *resolutio* o abstracción resolutiva",[35] "pero que en modo alguno puede identificarse la *abstractio formalis*, que distingue los saberes científicos teóricos con […]."[36]

En ambos autores la definición, comprensión y distinción de cada ciencia gravita específicamente en la noción de abstracción mental. Ahora bien, en el caso de Vicente-Burgoa intentaré ensanchar su propuesta epistemológica tomista con el objeto de reconstruir esquemáticamente su visión. Para este fin pasaré revista a una serie de artículos suyos entre los años 1997 y 2009.

gica de las ciencias (en este caso especulativas) (pp. 86-67). A su vez la quinta parte se explaya sobre la división de la metafísica en Tomás de Aquino afirmando la existencia de la Teología filosófica (como subordinación a) y la Teología sobrenatural o religiosa, pero no ya como ciencia filosófica (p. 94).

[31] L. Vicente-Burgoa, "Abstractio, Remotio…", p. 351.

[32] L. Vicente-Burgoa, "Abstractio, Remotio…", p. 353.

[33] L. Vicente-Burgoa, "Abstractio, Remotio…", p. 353.

[34] L. Vicente-Burgoa, "Abstractio, Remotio…", p. 353.

[35] L. Vicente-Burgoa, "Abstractio, Remotio…", p. 362.

[36] L. Vicente-Burgoa, "Abstractio, Remotio…", p. 362.

Vicente-Burgoa publicó en 1997 un artículo a mi juicio sumamente criticable desde la comprensión tomística en torno a la problemática de la teoría del conocimiento en el realismo clásico. Comienza afirmando la tesis en la que enuncia que el problema de la objetividad tuvo mayor fuerza especulativa en la Modernidad que en el Medioevo o la Antigüedad, y señala que este tema ya se hizo presente en Aristóteles y en Tomás de Aquino.[37] A continuación, con un lenguaje netamente moderno y juzgando los períodos pre-modernos sentencia: "en el realismo clásico la forma la pone sin duda el sujeto, pero no *a priori*, sino *a posteriori*."[38] Establece la necesidad de reconocer un puente entre el sujeto y el objeto conocido a partir de afirmar un previo subjetivismo en todo conocimiento. Y por ello, dice, en el ámbito del realismo, "la forma es puesta o elaborada por el sujeto (por la facultad intelectual activa), [puesto que] básicamente procede [de] o se encuentra ya (*fundamentaliter*) en el mismo objeto."[39] Concluye de esta manera en la necesidad que tiene el realismo de analizar en relación con los actos de conocimiento una "teoría del objeto."[40] En consecuencia, la primera sección del artículo dice: "encontramos como elementos principales y contrapuestos los términos de sujeto y de objeto".[41]

En las acepciones distinguidas, sujeto significa "sujeto gnoseológico o individuo en cuanto agente de la actividad cognoscitiva."[42] Y el objeto se entiende como el "objeto-conocido, *esse cognitum* o *esse obiectivum*."[43] Ahora bien, debe repararse en que a lo largo del artículo se vale de las denominaciones de concepto formal y concepto objetivo alcanzadas por una desmaterialización del objeto o proceso abstractivo,[44] y que encasilla, aunque el juicio es matizado,[45] las posiciones de Tomás y Aristóteles

[37] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos y objetividad. Aspectos del problema de la objetividad del conocimiento en el realismo clásico", *Sapientia*, vol. LII, fasc. 202, (1997), p. 325.

[38] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", p. 325.

[39] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", p. 326.

[40] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", p. 326.

[41] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", p. 326.

[42] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", p. 327.

[43] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", p. 328.

[44] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", pp. 329-330 y ss.

[45] L. Vicente-Burgoa, "Sobre objetos…", pp. 329-345.

en una situación en la que tales autores se ven forzados a responder a una problemática que les es ajena.

Asimismo en el año 2000 vuelve a repensar la noción de abstracción[46] con el fin de distinguir su genuino sentido tomístico y su posible vinculación con aquella propia de Tomás de Vio Cayetano. Entre las consideraciones preliminares señala lo siguiente: "[…] el conocimiento abstracto es, ante todo, un hecho psicológico en nuestra vida mental, antes que una teoría […] ello no debe pasar inadvertido a una Teoría crítica del conocimiento […]."[47] Avanzado el texto, donde se dan cita posibles diferencias terminológicas y semánticas entre ambos dominicos, Burgoa propone la siguiente posición hermenéutica: "Después de largas reflexiones llegamos a la conclusión de que ambos textos [*De Trinitate* de Tomás de Aquino y *De ente et essentia* de Cayetano] no son irreconciliables y que incluso pueden ser complementarios doctrinalmente hablando. Pero ello sólo desde una síntesis doctrinal superior, en la que se dejen de lado expresiones menos precisas y en la que se incorporan otros textos del mismo Tomás, así como de Cayetano."[48] En la misma línea Burgoa dice: "Hay pues una correspondencia de fondo, si no en cuanto a los nombres, en la doctrina de Tomás y en la de Cayetano acerca de los dos modos de abstracción propiamente dicha."[49] Nuevamente, luego de esta simbiosis de pensamientos, fundamenta la distinción y orden de las ciencias en el Aquinate desde la abstracción (mental): "La abstracción comienza, pues, donde termina la

[46] La reiterada defensa de la abstracción tomista en Vicente-Burgoa tiene raíz en su olvido y actual remplazo por la noción de "intuición", la cual tuvo su origen, bajo este significado, en la escuela franciscana. Cfr. L. Vicente-Burgoa, "El problema acerca de la noción de intuición humana", *Sapientia*, vol. LXIII, fasc. 223, (2008), pp. 29-41. Cfr. L. Vicente-Burgoa, "Límites del conocimiento metafísico, según Kant y Tomás de Aquino", *Tópicos*, n. 37, (2009), p. 185. Cfr. L. Vicente-Burgoa, "El habitus principiorum y la luz intelectual", *Sapientia*, vol. LVI, fasc. 209, (2001), p. 271: La abstracción mental es la operación propia del entendimiento agente, y ella es "sacar la forma (de una sustancia) por iluminación de la misma, dejando a un lado la materia opaca." También en relación con esta temática ha dedicado un artículo previo, cfr. L. Vicente-Burgoa, "Estructuras mentales y principios racionales. Sobre el innatismo (incoativo) de los primeros principios según Aristóteles y Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. LV, fasc. 208, (2000), pp. 327-344.

[47] L. Vicente-Burgoa, "¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano", *Ciencia Tomista*, t. CXXVII, n. 411, (2000), p. 102.

[48] L. Vicente-Burgoa, "¿Abstracción formal…", p. 109.

[49] L. Vicente-Burgoa, "¿Abstracción formal…", p. 127.

intuición sensible, a partir de lo concreto […] de la legitimación de ese paso depende el valor de los saberes teóricos puros,[50] sobre todo, de la ciencia natural (física) y de la metafísica. Y aquí es donde creemos que juega su importante papel la abstracción formal, como estrategia mediadora, tanto en la ciencia natural, como en la metafísica y la matemática."[51] Expresado con mayor nitidez: "[En referencia a Tomás de Aquino vía Cayetano] esto significa que la *abstractio formalis* es una operación mental previa a la constitución del llamado objeto formal de cada saber científico."[52]

Tales observaciones sobre la noción de abstracción son recogidas y expresadas nuevamente en el año 2002 cuando, bajo el título de 'la abstracción formal escolástica', dice, hablando de 'aristotélicos medievales'[53] (entre los cuales menciona explícitamente a Tomás de Aquino y Cayetano), que la noción precisa de abstracción es la de una acción mental (abstracción formal) mediante la cual se libera la forma respecto de la materia,[54] ya que por medio de ella se eleva la mente a una progre-

[50] Cfr. L. Vicente-Burgoa, "La abstracción formal y la validación del razonamiento inductivo", *Sapientia*, Vol. LXII, fasc. 221-222, (2007), pp. 129-178: Este artículo es sumamente ilustrativo en torno a la posición personal filosófica de Burgoa. El contenido del mismo no es propiamente una exégesis de textos aristotélicos (aunque al comienzo así lo pareciera), sino una explicación psico-lógica (pp. 145-149) del sentido de la abstracción científica formal o razonamiento inductivo (p. 133). Se pasan aquí revista principalmente tres autores: Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant. Los primeros dos se sintetizan en la expresión aristotélico-tomista (o Aristóteles y los aristotélicos) (p. 137; 145), y el tercero presta su noción de esquematismo [trascendental] a los "aristotélicos" (p. 147), es decir, sería lo que en Tomás de Aquino se llama cogitativa (p. 147). Quizá la constante del texto más importante es el interés por mostrar que en tales razonamientos existe "certeza", enfatizando, no tanto si haya en el raciocinio verdad, sino condición de posibilidad de garantía para la conciencia de que el resultado obtenido sea correcto.

[51] L. Vicente-Burgoa, "¿Abstracción formal…", p. 131.

[52] L. Vicente-Burgoa, "¿Abstracción formal…", p. 133.

[53] Es conveniente reparar en que el binomio exegético "aristotélico-tomista" no hace justicia ni a Aristóteles ni a Tomás de Aquino. No se niega la influencia en Tomás de Aristóteles, pero el Estagirita y el aristotelismo son cuestiones diferentes. En esta última línea, aunque con muchas otras influencias, aparece la posición de Tomás. De donde, el aristotelismo del de Aquino no expresa completamente su doctrina. Para una historia transversal del aristotelismo entre el Medioevo y el comienzo de la Modernidad, cfr. Ch. H. Lohr, "Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista. La transformación de la división aristotélica de las ciencias especulativas en el siglo XVI", *Patristica et Mediaevalia*, XVII, (1996), pp. 3-15.

[54] L. Vicente-Burgoa, "¿Abstracción formal…", p. 63.

siva contemplación de la forma universal.[55] A partir de aquí nuevamente se expresa en torno al modo cómo cada saber científico se distingue. En efecto, allí dice: "En cada ciencia o saber específico se ha de tener en cuenta el punto de vista formal o propio, que no es otra cosa que la captación del llamado objeto formal propio y específico de dicho saber. Y ello se obtiene justamente mediante la abstracción formal."[56] En clara continuidad con esta posición, publica en el año 2004 un denso artículo sobre la posibilidad de distinguir en Tomás de Aquino los términos 'separación'[57] y 'abstracción formal' en relación con la formación del ente metafísico.[58] Al comienzo del mismo, en referencia a la obtención del ente metafísico según el texto crítico del *De Trinitate* tomístico, anula la expresión relativa a la abstracción "de tercer grado" al ser impropia para Cayetano y ajena a Tomás.[59] Con todo, si bien intenta alejarse de dicha terminología, parece que siguiese sosteniendo el enfoque interpretativo de la misma según la tradición tomista al declarar: "Damos por conocidas las nociones elementales, tanto de lo que se entiende por abstracción formal, como por separación. El punto de partida es la convicción de que nuestra conciencia solamente capta lo que tiene entidad o cualidad de acto o forma".[60]

Burgoa, por lo tanto, sin un análisis previo riguroso sobre el exacto sentido de los términos 'abstracción formal' en Cayetano y 'separación' en

[55] L. Vicente-Burgoa, "¿Intuición pura o Abstracción formal? (De Kant a Tomás de Aquino)", *Pensamiento*, vol 58, n. 220, (2002), p. 56.

[56] L. Vicente-Burgoa, "¿Intuición pura…", p. 68.

[57] Cfr. L. Vicente-Burgoa, "El autoconocimiento y la vía de acceso al conocimiento metafísico, según Tomás de Aquino", *Aquinas*, 02/XLV/2, pp. 27-54: Conviene destacar que Burgoa guarda distancia y cierta desconfianza hacia la doctrina de san Agustín cuando es traído a colación por el mismo Aquinate. En su interpretación de Tomás de Aquino comprende que sus conclusiones alcanzadas tienen mayores visos de certeza en la medida que se aproximan o coinciden con el pensamiento de Aristóteles. Además se pone de manifiesto que el lenguaje de Burgoa se vale de los términos "ontología" y "ontoteología" para referirse a la metafísica de Tomás, lo cual no es aceptable ni compatible con la posición tomística en sí misma considerada (p. 30). En esto, la investigación desarrollada logra mostrar cómo coinciden en Tomás la vía de autoconocimiento del alma (desde san Agustín) y la *separatio* negativa (desde Aristóteles) como acceso a la metafísica.

[58] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico", *Sapientia*, vol. LIX, fasc. 215, (2004), p. 139.

[59] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", p. 139.

[60] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", p. 140.

Tomás de Aquino, acepta ambas expresiones, diciendo: "Comencemos por señalar netamente que Abstracción formal y Separación son dos operaciones o modos o funciones de la mente enteramente diferentes, consideradas en general, como tales funciones. En efecto, pertenecen a dos operaciones con exigencias diferentes: como es la aprehensión simple y el juicio."[61]

En efecto, de lo antedicho obtiene su primera posición: "Hemos llegado a la conclusión de que, en principio, abstracción formal y separación negativa de la materia, siendo dos funciones mentales distintas, no son siempre incompatibles; y que hasta pueden compartir un terreno común, que es el de la separabilidad o de separación negativa."[62] Tales precisiones son colocadas como fundamento de las ciencias, y consiguientemente, como medio de sus distinciones. Puesto que, por modos (ya no grados) de abstracción formal (mental) se obtendrían los objetos formales de las ciencias de la matemática y de la física,[63] y por separación negativa, el objeto formal de la metafísica (*ens ut ens*), esto es, por medio del juicio.[64] De donde, el saber de la ciencia metafísica,[65] mediante cita directa de Cayetano,[66] se obtiene a partir de la *abstractio formalis* de la *ratio entis*,[67] articulándose así un primer momento de abstracción y uno segundo, de separación negativa. Esto es: se antepone la especulación de Tomás de Vio Cayetano a aquella de Tomás de Aquino,

[61] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", p. 143.

[62] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", p. 146.

[63] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", pp. 146; 151; 162-163.

[64] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", pp. 147; 151.

[65] Vicente-Burgoa acepta lo que a mi juicio es insostenible respecto del lenguaje tomístico. En un artículo dedicado a la metafísica de Tomás de Aquino distingue y luego acepta e introduce un sentido peculiar de onto-teología como un modo conveniente de mención de dicha ciencia. Mediante un análisis filológico y previa distinción de dicho sentido en Kant y Heidegger, concluye en la aceptación de dicho término para referirse a la metafísica de Tomás de Aquino, en vez de concluir que la carga significativa de tal vocablo no se corresponde con la intención metafísica tomística ni con su lenguaje. El artículo es claramente una justificación de la posibilidad de introducir un nuevo término en las especulaciones del de Aquino en una doctrina donde dicho vocablo no tiene cabida ni necesita del mismo, ya porque el término metafísica no es reemplazable por onto-teología, ya porque tampoco es sinónimo. Cfr. L. Vicente-Burgoa, "Tomás de Aquino y la ontoteología", *Ciencia Tomista*, t. CXXIX, n. 419, (2002), pp. 429-461.

[66] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", p. 160.

[67] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", p. 161.

y se articula y define el sentido tomístico por medio de aquella. Pues "[…] se da por supuesto o por sabido que la operación intelectual, por la que se capta el *ens*, *obiectum metaphysicae*, pertenece tanto a la primera operación de la mente (*abstractio formalis*, propiamente dicha), como al juicio (*separatio*)."[68]

Hasta aquí las especulaciones filosóficas de Rodríguez Arias y de Vicente-Burgoa en torno a las nociones tomísticas de abstracción y de ciencia. Ahora tan solo conviene poner en evidencia algunas deficiencias interpretativas de su pensar en comparación con la especulación metafísica de Tomás de Aquino. Ambos pensadores pertenecen a la llamada 'escuela tomista', en la que la doctrina de Tomás queda sujeta a la interpretación de Cayetano, y en segunda instancia, de Aristóteles, conformándose así la conocida expresión 'sistema aristotélico-tomista'. Ambos recurren a otro eminente intérprete moderno del de Aquino: Juan de Santo Tomás. Ambos, a su vez, dicen explícitamente distanciarse de Tomás de Vio, pero se valen en mayor o menor medida de su lenguaje (concepto formal, concepto objetivo, abstracción formal, abstracción total –*totalis*; no *totius*–, *obiectum metaphysicae*, etc.). Ambos introducen neologismos densamente significativos en la doctrina de Tomás de Aquino, tales como 'epistemología', 'ontología',[69] etc. Finalmente Rodríguez Arias no sólo fundamenta en el proceso mental de abstracción resolutiva las ciencias y sus divisiones clasificatorias, sino también confunde notoriamente la nominación de alguna ciencia con el *subiectum* de dicha ciencia, multiplicando innecesariamente los *subiecta* y consecuentemente, las ciencias. En cambio Vicente-Burgoa, más fiel a la tradición neotomista, fundamenta en el proceso mental de abstracción formal los *subiecta* de las ciencias.

1.3. La posición epistemológica-epistémica de Juan José Sanguineti

Si los trabajos de investigación de Rodríguez Arias y Vicente-Burgoa son, en torno al caso que aquí interesa destacar, representativos, por un lado, de una comprensión tomista de corte aristotélico-cayetanista, y por el otro, promotores de una división de las ciencias en Tomás con

[68] L. Vicente-Burgoa, "Abstracción formal y Separación…", p. 163.

[69] Contra el uso del término 'ontología' en la doctrina tomística, cfr. É. Gilson, *El ser y la esencia*…, pp. 132-170 (cap. V: Nacimiento de la ontología).

fundamento en el proceso mental de abstracción, entonces, en contraposición, al menos parcial, a esta hermenéutica se posiciona la propuesta epistemológica de Juan José Sanguineti,[70] pues en la historia de los intérpretes de Tomás de Aquino, la posición de dicho estudioso aboga por un consideración esencial de la persona y de los mismos textos del maestro medieval. Dentro de la extensa historiografía tomista, y movido por su intento de ser fiel a los principios del Aquinate,[71] su posición se ubica en torno a la visión científica del mismo Tomás. Sin embargo, la ciencia en el de Aquino, es en Sanguineti, conforme sus avatares históricos, epistemología en el sentido de historia de la ciencia. Sería injusto, por lo demás, no mencionar que dicha epistemología de raíz tomística quiere operar dialógicamente con aquella historia, debatiendo por lo general con la Modernidad y la Posmodernidad sus diferentes perspectivas de qué sea aquello llamado ciencia.[72]

En este contexto apareció hace más de dos décadas una obra medular de Sanguineti titulada *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*.[73]

[70] Cfr. J.J. Sanguineti, "El destino de la metafísica tomista", *Semana Tomista*, Buenos Aires, (1988), p. 7: "La empresa de la escolástica posterior a Tomás de Aquino, en sus diversas fases, por una parte se enfrenta con la tarea de constituir un cuerpo de filosofía más autónomo y diferenciado respecto de la teología, y por otro lado, con la de comentar y ampliar las doctrinas de los grandes maestros (en este caso, Tomás) en el contexto de las polémicas de la época (nacidas en el siglo XIV en torno al escotismo y el ockamismo).

[71] Cierta posición crítica en torno a la escuela tomista clásica puede hallarse rápidamente en J.J. Sanguineti, *Ciencia y Modernidad*…, p. 176-177: "Si leemos a Santo Tomás sólo con una hermenéutica aristotélica, perdemos un buen porcentaje de su filosofía. En Santo Tomás está presente la filosofía aristotélica en un primer plano en cuanto se refiere a su filosofía, pero también la tradición neoplatónica y luego, en primer lugar y antes que nada, la Revelación Cristiana, y todo ello fundido en una síntesis única y no en un mero sincretismo." En otro orden de cuestiones, la posición de Sanguineti en la obra *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* tiene el mérito de erigirse directamente desde los textos fuentes de Santo Tomás sin citar la escuela tomista. Pese a ello, también es deudora de un estudio que abrazó textos hoy en día declarados dudosos o falsos. Tales textos también figuran al final de la nota 36. Estas y otras obras dudosas o falsas pueden encontrarse en J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás*…, pp. 384-385.

[72] Cfr. J.J. Sanguineti, "La interacción entre ciencias y filosofía", *Actas de la XXIX Semana Tomista*, (2004), pp. 1-9: El texto propone un diálogo a partir del reconocimiento y la aceptación de la separación entre las ciencias y la filosofía. No discute este presupuesto instalado *de facto* en las ciencias contemporáneas, y con esta base articula dos propuestas de relación entre ambas, a saber: las funciones fundativa e iluminativa de la filosofía respecto de la ciencia.

[73] Cfr. nota 36, p. 57.

En ella se intenta presentar una filosofía que, en tanto científica y desde los propios textos tomísticos, alumbre el presente en una manera de proceder más rigurosa que las posiciones epistemológicas y científicas actuales.[74] En otras palabras, el itinerario del texto tiene el propósito de arrojar una nueva luz en un doble sentido. Denunciar procederes científicos reductivistas y proponer, sobre la base de un estudio detallado de la epistemología tomasiana, una alternativa diferente que encauce distintamente el devenir de la ciencia y la epistemología.

Ahora bien, si las posiciones filosóficas de Rodríguez Arias y Vicente-Burgoa son claramente neotomistas, no puede decirse lo mismo del posicionamiento hermenéutico de Juan José Sanguineti. Al presente conviene, por un lado, recordar que el título de su obra *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* es convertible con la expresión 'la epistemología de Santo Tomás', y analizar, por otro lado, el pensamiento de Sanguineti en torno al tópico de la ciencia con la intención de presentar su propuesta exegética.

En su estudio pormenorizado sobre la epistemología tomasiana, sostiene, desde las primeras páginas, que el origen de las ciencias está en el ser, no sin antes haber destacado también que ello sólo es posible porque el hombre conoce.[75] Esta apreciación puede acentuarse en tres direcciones diferentes. La primera puede enunciarse así: existen los entes pasibles de ser conocidos aunque con independencia de nuestro conocimiento; la segunda, en cierto sentido variante de la primera versión, acentúa el ente en cuanto conocido y destaca la independencia del ente de nuestra captación, pero como una forma interna del ente captado. Dicho de otro modo, se dice que el ente es independiente de nuestro conocimiento porque previamente ya ha sido captado por el intelecto, y en esa captación se lo descubre como subsistente distintamente del hombre.[76] En cambio, la última dirección acentúa con suma

[74] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, pp. 13-15; 76: El origen de las mismas puede observarse en "el quiebre del conocimiento del ente" ya con Descartes y Kant.

[75] Para un claro ejemplo de la comprensión de la visión tomística de la ciencia como epistemología cual teoría tomista del conocimiento, cfr. J.J. Sanguineti, "La función del entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra*, 28/IV/1980. Esto es, comprender la estructura de la mente para luego ver su vinculación con la realidad, y en este proceso asentar lo que Ayesta llamó 'paradigma de verdad'.

[76] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 20: "Lo primero que el entendimiento concibe

notoriedad el ente conocido, desarrollando una suerte de reducción de la metafísica a la lógica, de modo que los planteos metafísicos en definitiva dependen de una comprensión lógica del ente.[77]

Sanguineti atribuye esta última posición a los desarrollos científicos de la época moderna en donde se aprecia un divorcio entre la lógica por un lado y la observación empírica por el otro, quedando así la metafísica, en el mejor de los casos, para el interés de los lógicos y no de los físicos. En contraste con ella, realza la perspectiva tomística buscando posicionarse entre las dos primeras alternativas. Por un lado escribe: "la trascendencia del ser rebasa la pequeñez del intelecto, y en cierto modo resulta bueno para el hombre que siempre haya confines del ser que sabe inexplorables,"[78] y por el otro, "en el conocimiento inicial de que las cosas son, por tanto, se contiene germinalmente toda la ciencia."[79]

Estos dos pasajes pueden articularse de dos maneras: o bien el ser trasciende la inteligencia humana y su conocimiento por parte del hombre nunca termina de agotarlo, o bien se destaca el término *cognitum* respecto del *ens* en tanto modo del ente intramental. En síntesis, pareciera ser posible construir toda una metafísica del ser sobre la *ratio logicae* que, promovida como realista al afirmar su fundamento *in re*, es ideal o cuasi-ideal porque se funda y desenvuelve sobre el *ens qua* '*cognitum*'. Esta última posición, equivalente a la mencionada al principio como intermedia, pudiera entenderse como aquella que encierra la filosofía tomista de Sanguineti, inclinándose de este modo, pese a sus propias palabras, hacia la posición moderna que él mismo anteriormente ha criticado.

como lo más conocido, y en lo que resuelve todas sus concepciones, es el ente; si queremos determinar qué es ciencia, debemos considerar antes qué es el conocimiento, pues la ciencia se caracteriza por realizar de modo más intenso esa operación"; "Los entes tienen una consistencia en el ser, independiente de nuestra aprehensión intelectual, y en esa consistencia estriba precisamente la causa y el fundamento del auténtico conocimiento científico" (p. 51).

[77] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 45: "La pérdida del ser por obra de la razón –el error– […] reducir en la mente todo el ser a ser meramente conocido, convirtiendo así la metafísica en una lógica o en una psicología"; "Hacer del universal abstracto el objeto de la ciencia equivale a reducirla al estudio de los entes tal como están en nuestro intelecto, es decir, a transformarla en lógica" (p. 105).

[78] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 15.

[79] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 21.

La insistencia en el ser como fundamento real del conocimiento queda limitada al destacar la conciencia de la presencia del ser en el intelecto a partir de la cual se erige la ciencia, en el sentido de que la comprensión del ente por parte de la inteligencia como 'haber entendido'[80] es su definitivo fundamento.[81] No es el ser del ente en sí mismo y manifestable sino el ser efectivamente manifestado al hombre, el fundamento de la ciencia.[82]

Con esta base, en donde la lógica ahora queda disimulada como metafísica, Sanguineti ha colocado a aquella –la lógica– como fundamento de la ciencia, y así se edificaría toda una forma de comprensión del ser del ente que prudentemente puede llamarse ambigua al no ser estrictamente idealista por conservar una dirección a los modos de ser del ente extra-mentales.

A su vez esta ambigüedad quedaría evidenciada en el orden de las ciencias. En efecto, si la metafísica aparece engañosamente como su fundamento, cuando ella está bajo la lógica, aquel orden de las ciencias quedaría regido por el modo en que se presentan al cognoscente.[83] Y por ello, numerosas expresiones de Sanguineti, genuinamente metafísicas y tomísticas, en el contexto de su aparición al intelecto, desplazan sutilmente al ser como base y colocan al *ens cognitum* lógico-metafísico en su lugar.[84]

Con vistas a preparar el terreno intelectual en el que se hará manifiesta la gradación de las ciencias puede decirse que el fundamento de la

[80] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 24.

[81] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 24: "El proceso de ahondar en el ser en cuanto principio actual de las cosas constituye formalmente la noción de ciencia en sentido amplio, válida para todos los géneros del saber."

[82] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 105: En ese contexto debe entenderse que "cuando se dice que la ciencia es de universales, se entiende que de universales singularizados; el sujeto de la ciencia es siempre el singular, pues los universales no son, y la ciencia es de los existentes."

[83] De este modo se abre y proyecta toda la obra. El conocer es el fundamento de la ciencia, porque en y a través de él aparece el ser, pues el ente es lo primero que cae en el intelecto, es lo primero conocido. Pues sobre la estructura del conocer explica el significado del *ens* como *habens esse*.

[84] Téngase en cuenta que no se habla de la ciencia y el ser sino del modo como comprendemos la ciencia y el ser al resaltarse la expresión de noción, pues comprendiendo la noción, i.e. el concepto de ser, comprendemos también la de ciencia, cfr. J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 22: "La noción de ciencia, por tanto, depende intrínsecamente de la noción de ser."

ciencia en Tomás se especifica, en palabras de Sanguineti, del siguiente modo: "las cosas son susceptibles de ciencia o de conocimiento cierto porque contienen formas, pero la forma es algo divino porque participa del acto primero, es decir, del *actus essendi*, causado por el Acto Puro de Ser, y de aquí surge la cognoscibilidad de las cosas y el fundamento de la ciencia."[85] Mas, al enlazarlo con la facultad intelectiva, formula la siguiente afirmación: "como el conocer sigue al ser, de la variedad en la articulación del ser se sigue una variedad en los niveles de conocimiento, y dentro de esos niveles aparece la ciencia, como uno de esos modos fundamentales."[86] Por ello, ya no la amplitud del ser, sino él mismo como percibido, constituye, bajo apariencia metafísica, una referencia al *ens cognitum* del intelecto o ente intramental como fundamento de la ciencia. Así, del planteo puramente metafísico, se desplaza el autor a una cierta forma de metafísica del conocimiento, resaltando las operaciones del *intellectus* y/o la *ratio* como el método a partir del cual se aprehende la ciencia. Por eso, en su comienzo, de lo que se trata es de "la captación del *quid* de las cosas, y en definitiva de la simple aprehensión del *ens*, que se realiza por ese acto intuitivo y simple que se llama *intellectus*, del cual se dice que no admite la polaridad de verdad-falsedad, como el juicio, sino que siempre es verdadero."[87]

El procedimiento de la razón a partir del ente captado por el *intellectus* es, a fin de diferenciar los niveles de ciencia, la *abstractio* cuando de los entes sensibles se trata.[88] Respecto de esto nos dice que "las ciencias consideran ciertos aspectos parciales de las cosas, dejando de lado otros no implicados en ellos, y este procedimiento se denomina abstracción."[89]

[85] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 29.

[86] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 23.

[87] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 36.

[88] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, pp. 135-136: "Una, según la operación del intelecto componente y dividente, que se llama propiamente separación; y ésta compete a la ciencia divina o metafísica. Las otras dos son modos de abstracción correspondientes a dos grandes grupos de ciencias particulares, las físico-naturales y las matemáticas."

[89] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 70-71. También en relación con el modo cómo la ciencia aparece progresivamente en el hombre: "En el camino de la ciencia hay tres pasos progresivos:1) el solo conocimiento de casos singulares, propio de las facultades sensitivas; 2) un primer conocimiento intelectual, confuso y genérico, de los entes singulares; 3) un conocimiento intelectual más preciso y penetrante de esos mismos entes" (p. 107); "El hombre aprehende las causas *in concreto*, en la unidad intelectual-sensible

Ahora bien, siendo el ente conocido el fundamento de la ciencia,[90] en ella aparece el ente como su noción trascendental[91] porque "la ciencia sólo puede perfeccionar o intensificar nuestra noción de ente, sacándola de esa primera aprehensión confusa, pero no puede extender nuestros conocimientos más allá del ente, porque más allá del ente no hay nada."[92]

El proceso racional[93] por el cual se intensifica la comprehensión del ente revela que "la ciencia a su vez tiene también sus grados, pues a la luz del ser como acto del ente se puede investigar por el acto formal esencial, constitutivo de una especie participada por una multitud de individuos, y entonces tenemos la ciencia segunda o particular; o bien se puede avanzar hacia el mismo acto de ser del ente y cuestionar ya directamente sobre él, y en este caso surge la ciencia primera o universal que es la metafísica."[94] A su vez, ella, en relación con las ciencias particulares, supone cierta división de ciencias.

del acto perceptivo, alcanzando así una verdadera intelección de la causa singular, base del conocimiento causal de las ciencias de la observación" (p. 58).

[90] Cfr. J.J. Sanguineti, "El destino de la metafísica tomista"…: "El acceso al ser transita por la vía parmenídea en el que la inteligencia, cuando piensa, ya está en la posesión del ser, si bien de manera confusa" (p. 3). El problema radica aquí en que el ser no puede ser poseído por la inteligencia. Solo hallándose el hombre inmerso en la existencia a la cual la ciencia se dirige indefectiblemente, intenta asirlo mediante su presencia en la esencia. Y así, cuando la ciencia intenta comprender más perfectamente la esencia, no divorcia *esse* de *essentia*, sino que, por medio del segundo en remisión al primero, la ciencia queda salvaguarda de planteamientos gnoseológicos.

[91] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, pp. 54-55: "La noción genuinamente tomista de ciencia como conocimiento de las cosas por medio de sus causas abraza en unidad analógica tanto a las ciencias particulares como a la metafísica, y las vincula estrechamente, en cuanto la consideración de la causa predicamental remite a la de la causa trascendental; la noción de ente es analógica: no tiene el sentido unívoco de un género" (p. 23); "La física, como cualquier otra ciencia, utiliza implícitamente alguna metafísica, sea ésta verdadera o falsa" (p. 73); "No basta hablar, por tanto, de una observación meramente extrínseca de las ciencias a la metafísica. La metafísica circula por dentro de cualquier ciencia, y se podría decir que la ciencia es participadamente metafísica" (p. 77); "La metafísica puede tratar del ente como tal o de una región del ente a la luz del ser (metafísica de la naturaleza, de la vida, del hombre, etc) […] cabe por ejemplo una metafísica de lo sensible" (p. 79).

[92] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 21.

[93] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 62: "El proceso científico se caracteriza entonces por ser todo racional, y tiene un recorrido que va de los efectos a descubrir sus causas, y luego desde las causas ya conocidas desciende a una mayor intelección de los efectos."

[94] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 24.

El preludio, por tanto, de cuál es el orden de las ciencias ha determinado que su jerarquía dependa no tanto del ser en sí mismo, como de su enlace con el hombre. Esta 'relación con' supone trasladar el ente al ámbito de su percepción sensorio-intelectual, y en última instancia, depender de la comprensión del hombre.[95] Esta posición podría ser quizá una forma de realismo metafísico, en terminología tomista del siglo XX, en la cual, pese a la referencia a Dios como Ser último y fundante, se perfila una antropología con visos tomistas, pero, al par, mixturada con rasgos modernos.[96]

Sanguineti se cuida de referirse al tema de la división de las ciencias en términos de grados abstractivos de verdad científica. Y en vez de la mención de grados de ciencias, se vale de la denominación de niveles de inmaterialidad.[97] En este sentido afirma: "Esta división de tres niveles no debe entenderse en un sentido jerárquico, pues entonces se daría pie a ciertas confusiones: 1) creer que el saber matemático es superior al físico, y 2) sugerir que la metafísica se sitúa en una línea de abstracción de tipo super-matemático."[98]

[95] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 133: "Sin embargo, el orden de las ciencias depende también del modo humano de considerar las cosas"; "[…] la diversidad de ciencias procede, desde este punto de vista, de los modos de definir y formar el concepto, de las primeras luces intelectuales que se tienen sobre la naturaleza de la cosas estudiada" (p. 134).

[96] Sanguineti, en su esfuerzo por exponer diáfanamente las claves de la doctrina tomasiana en torno a la ciencia, desarrolla una antropología y/o metafísica del conocimiento en la que, en ocasiones, sus explicaciones pueden entenderse como metafísicas en cuanto se acentúa la independencia *simpliciter* del ser del ente del hombre, y en otras, en el sentido de exponer la objetividad del ente desde la inmanencia del conocer en donde la idea es vista y explicada objetivamente.

[97] Cfr. J.J. Sanguineti, "Los presupuestos filosóficos de las ciencias", *IX Simposio anual de la fundación Arché*, Buenos Aires, 4-5/11/1983: Este no siempre es el caso. Pues, asumiendo como presupuesto una diferencia de enfoque entre los términos ciencia y filosofía respecto del conocimiento de la realidad, declara: "La filosofía va en busca del ser de las cosas, y las ciencias se atienen sólo a una formalidad" (p. 2). Esta perspectiva, la de "atender sólo a una formalidad", se ciñe en lo esencial a una "sección de lo real" sobre el cual operan las distinciones de grados científicos según una perspectiva gnoseológica: "Asumiendo la forma en la que nuestros conceptos significan la realidad según su relación con los datos sensibles, surgen los niveles de inteligibilidad (o grados de abstracción), de raigambre aristotélica" (p. 2). Entre estos grados, el que cabe a la filosofía es el metafísico (pp. 4-5), el cual se alcanza por abstracción esencial (p. 3). De este modo la filosofía opera desde el interior de las ciencias (p. 9) pero sin significar lo mismo (pp. 10;13).

[98] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 193.

Los niveles señalan una jerarquía no gradual cuando ello significa abstracción, pues:

> Hacemos notar que ni aquí ni en ninguna otra parte de sus obras Santo Tomás habla de tres grados de abstracción, sino que se limita a explicar tres modos diversos de consideración según la inmaterialidad. De estos modos, el metafísico es separatio, y los otros dos son dos formas de abstracción, la total y la formal, ni siquiera propiamente grados. Habría grados si un modo superior consistiera en una intensificación del inferior, y no es éste el caso de la abstracción formal cuantitativa con relación a la total de la física.[99]

Pese a esto, los niveles rectamente imprimen una jerarquía, donde si bien el orden no supone grados abstractivos, efectivamente indica grados resolutivos, no tanto *per se* cuanto *ad hominem*, y en relación directa con la metafísica,[100] porque el ente trasciende todas las ciencias y es, en sentido privativo, su objeto propio.[101] Estos niveles de inmaterialidad señalan de modo amplio todo el saber[102] y se despliegan en tres ámbitos:

> El primer nivel corresponde a la antigua y moderna física, que estudia el ente móvil en cuanto móvil, no en cuanto ente […], el segundo nivel corresponde a la matemática, antigua y moderna, que considera el ente corporal, no en cuanto ente, sino en cuanto sujeto a dimensiones: el *ens quantum*.[103]

[99] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 188.

[100] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 163: "He aquí un modo muy propio del matemático de ascender a la metafísica: reducir el proceso discursivo aritmético y geométrico a la unidad de la cantidad; trascender el género de la cantidad, contemplando cómo la unidad cuantitativa es un efecto o una participación en ese género de la unidad del ente, que le viene de su acto de ser; descubrir entonces que la unidad de cada ente es parcial y participada, pues es una pars multorum; ascender, por fin, al Uno que se coloca antes de toda multitud, no sólo en el orden del tiempo o naturaleza, sino también como Causa de todos los unos por participación y de toda multitud"; "Las ciencias particulares se sitúan en un nivel predicamental de especulación, y remiten a la metafísica como a su fundamento, ciencia trascendental del mundo y de las cosas en cuanto entes" (p. 211).

[101] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 137: "La metafísica en definitiva tiene como objeto el *suppositum*, el separado real, en cuanto tal y no en cuanto es éste o aquél otro, buscando lo que se predica *per se* del subsistente, como el ser y el obrar. La metafísica no sólo no abstrae, sino que su movimiento es más bien inverso a la abstracción, constituyendo así la ciencia de lo concreto como tal; en la medida en que las ciencias se multiplican y se desarrollan, la metafísica tiene que cumplir esa función exclusiva de restituir la unidad del ente, que la abstracción podría haber perdido de vista."

[102] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 82: "Nótese que la división tomista de las ciencias por los tres niveles de inmaterialidad es una división en sentido amplio, es decir, del todo el saber."

[103] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 82. "Todas las ciencias particulares de las que se ha hecho mención versan sobre un género particular del ente, como sobre el número o la magnitud o algo de este orden. Y cada una trata de modo circunscripto acerca del

Ambas ciencias, la física y la matemática, abordan regiones del ente que en la razón reciben el nombre de géneros reales[104] y que, guardando relativa autonomía,[105] dependen de los principios metafísicos por recibir el ente la denominación de supragénero. Según ello, primero aparece la ciencia física, luego la matemática y finalmente la metafísica.

A su vez, si bien las ciencias se dividen por su objeto y no por el método, al momento de explicar cómo deviene el objeto, Sanguineti se retrotrae a las operaciones de la inteligencia, señalando que la división de las ciencias en definitiva depende de la abstracción[106] o de la *separatio* –entendidas ambas como método– y cuyo resultado propio es el objeto de estudio.

Así, cuando la ciencia filosófica se divide en géneros de ciencias según sus objetos, conviene poner de relieve que ello sólo es posible por las operaciones del intelecto y la razón, esto es, según sus métodos.

Ahora bien, según lo precedente, la ciencia máxima a la cual puede llegar el hombre es la metafísica, y las ciencias que le quedan subordinadas son la física y la matemática con sus subdivisiones. Esta división general, en la que aparecen tres ciencias, un supra-género y dos géneros

género de su sujeto, es decir, de este género y no de aquél, como la ciencia que trata del número no trata de la magnitud. Ninguna de ellas trata del ente *simpliciter*, es decir, del ente en común, ni tampoco de algún ente particular en cuanto es ente" (p. 79).

[104] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 111: "[…] las ciencias llegan a las especies abarcando esas regiones del ente que son los géneros supremos en el orden sustancial o accidental. Nos referimos, naturalmente, no a géneros lógicos sino a géneros reales, que se dividen en especies analógicamente"; "Los principios matemáticos se consideran fuera de la materia, en abstracto, pero son en el ente sensible. Por tanto, nada tiene de extraño que esos principios sean efectivamente aplicables a lo natural […] la físico-matemática no es un descubrimiento de los tiempos modernos" (p. 179).

[105] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 131: "[…] en realidad, el universo forma un orden. Todas las creaturas, además de su ordenación a Dios, y precisamente por ella, mantienen un *ordo ad invicem*, una armonía de perfecciones que es fruto de la suprema libertad creadora de Dios. Además, cada uno de los géneros y especies son, en cierto modo, independientes entre sí; hay, ciertamente, una gradación de entes, un ascenso de lo imperfecto a lo perfecto, pero de una riqueza asombrosamente variada, de ningún modo simétrica o monótona."

[106] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 150: "El hombre puede realizar dos tipos de abstracciones, que dividen las ciencias particulares en dos grandes grupos, las ciencias de la naturaleza y las matemáticas. Estas dos formas de abstraer son denominadas por Santo Tomás abstracción total y formal"; "Por el modo de abstraer se distinguen dos formas de ciencias particulares: las ciencias naturales (abstracción total del universal desde el particular) y las ciencias matemáticas (abstracción formal de la cantidad)" (p. 157).

reales del ente, incluye también las ciencias prácticas y las artes. De este modo el cuadro de las ciencias quedaría establecido de la siguiente manera: la filosofía se divide en ciencias especulativas: física, matemática y metafísica, pudiendo ocupar también la ciencia metafísica un lugar posterior a la física y anterior a la matemática.[107] Luego, las ciencias prácticas o morales[108] y finalmente las artes productivas.

Sin embargo este cuadro parece incompleto. No se ha hecho mención de la lógica ni de la teología. Respecto de la primera, Sanguineti nos dice que en cierto sentido se aleja del ente real porque su objeto es el ente de razón,[109] y por ello, próxima a la matemática[110] pura.[111] La teología, ciencia divina a la cual le dedica mayor atención, parece presentarse como verdaderamente diferente de la metafísica al completar la descripción del orden de las ciencias colocándola sobre aquella. Con respecto a esto dice:

> La teología es como una continuación de la metafísica en el orden sobrenatural, pues el objeto de ella es Dios mismo cuando se revela. Allí donde termina la metafísica –en Dios– tiene inicio la teología, al tratar de Dios no ya en cuanto cognoscible por la luz natural de la razón, sino por la misma Revelación divina…

[107] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 204: "Las ciencias naturales y la metafísica, en cambio, están más atentas al ente en su subsistencia y en su integridad. La metafísica se coloca como en continuidad y trascendencia respecto de las ciencias del nivel físico."

[108] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, pp. 206-207: "Hemos de notar que la moral y la metafísica son inseparables –forman una sola ciencia– porque el estudio del ente y del bien es, a su vez, inseparable"; "Con la misma intensidad con que las ciencias particulares dependen de la metafísica, las artes dependen de la moral, y en un sentido dinámico todo el saber humano está dirigido por la moral, pues el hombre entiende porque quiere, y ordena el ejercicio de su inteligencia al fin que quiere" (p. 208).

[109] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 200: "La lógica se refiere, pues, al ente en cuanto conocido por la inteligencia humana."

[110] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 204: "El cuadro de las ciencias especulativas […] la lógica se distingue de las ciencias reales porque su método es la reflexión sobre el conocimiento mismo, con lo que se aleja del ente real (trata, efectivamente, del ente de razón). Junto a ella se coloca, en cierto modo, la matemática, que por su peculiar abstracción formal, aún siendo una ciencia real, se desarrolla un poco al margen de lo real; No hay duda entonces que mientras la matemática y la lógica podrán desarrollarse, al menos dentro de ciertos límites, mediante un dinamismo autónomo y fuera de preocupaciones sobre una correspondencia con lo real, la filosofía natural y la metafísica forman en cambio dos etapas o dos formas de contemplación de la realidad tal como ésta se presenta en la existencia."

[111] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la*…, p. 110: "La perfección formal a menudo es llamada *ratio*: la matemática, por ejemplo, estudia los cuerpos *sub ratione quantitatis*. Cada ciencia recorre en su sujeto el hilo de aquella formalidad propia, sin trascenderlo."

> la metafísica resulta el instrumento científico humanamente más proporcionado al objeto de la teología.[112]

Este último pasaje abre dos posibles interpretaciones quizá supuestas y mezcladas. Anteriormente Sanguineti había afirmado numerosas veces que el objeto de la metafísica es el ente y en este caso, también, en cierto sentido, Dios. De modo que, o bien la metafísica es una ciencia distinta de la teología, pues ambas tienen diferentes objetos y proceden con diferentes métodos: aquella desde y por la *separatio* y ésta desde la fe; o bien, ambas son una misma ciencia cuyo único objeto es Dios, primero considerado como entidad y finalmente como Ser. Con todo, en ambos casos la metafísica pudiera desempeñar el papel de método en tanto instrumento para la teología, y no resolverse la cuestión de la unidad o diversidad de ambos nombres respecto de uno o dos objetos de ciencia.

En síntesis, la posición de Sanguineti reflejaría un desplazamiento desde el ser del ente hacia el ente en tanto comprendido, es decir, como fuente de toda ciencia humana. Dicha consideración vincularía la ciencia con el modo cómo ella se hace presente al hombre desde una visión en la que el ser humano aparece como un polo en el que su posición refuerza su papel activo cognoscitivo sobre la predisposición óntica de la cognoscibilidad con independencia de quién conozca.

A su vez, este origen de la ciencia hallaría fundamento en el intelecto, para luego considerar cada ciencia y sus relaciones en sí mismas –entiéndase, primero y principalmente desde la *ratio logicae*, y no primeramente *per se* (metafísica)–. Por ello, para el filósofo argentino se trata en definitiva de las relaciones entre la metafísica y la lógica operando conjuntamente, y así, o bien la metafísica queda subordinada a la lógica y se explica por y desde ella, o bien la lógica, quedando subordinada a la metafísica, actúa en esos parámetros. Pues entender las nociones –i.e. nominalmente– de objetos de ciencias, y según tal comprensión, esquematizar todas sus posibles relaciones, resulta definitivamente diferente a que dicha comprensión sea posibilitada por los entes mismos y ellos, en su mostración, manifiesten también cuáles son sus relaciones metafísicas.

Por lo tanto, una tesis genuinamente epistemológica sobre Tomás de Aquino exigiría someter a revisión exhaustiva, no la noción de

[112] J.J. Sanguineti, *La filosofía de la…*, p. 194.

ciencia en sí misma considerada, sino el modo cómo lo existente se hace presente ante el intelecto. Pero aquí debe advertirse que dicha forma de presentarse aquello no es para Tomás el fundamento del saber, porque la ciencia no halla basamento en la gnoseología humana, sino en el *esse*, por ser éste el constitutivo que fundamenta todo lo existente. En la ciencia se estudian, principalmente, las sustancias extramentales, ya físicas, ya metafísicas, no las *species* obtenidas mediante abstracción humana. Dios, los ángeles y el hombre tienen ciencia de las mismas sustancias físicas o metafísicas, si bien los intelectos puros (Dios y los ángeles) la tienen con mayor intensidad comprehensiva que el hombre. Esto es, una división de las ciencias *per se* solo puede provenir de una consideración contemplativa de la naturaleza arraigando en el *esse* sus divisiones. Solo estudiando las sustancias es posible establecer el *subiectum* de cada ciencia. No es la abstracción mental la operación que fija el sustrato de las ciencias, ni sus límites y relaciones.

En Tomás es claramente discernible lo que la ciencia es en sí, cómo ella se hace presente ante el hombre, y cómo procede metódica o experiencial (para el caso de las ciencias especulativas y prácticas), y experimentalmente para el caso de las artes. Tales tres campos, en cierta medida, han quedado desdibujados en los estudios contemporáneos sobre ciencia tomística.

Los primeros apartados de este capítulo intentaron evidenciar que la epistemología solo corresponde al estudio tomista de la 'estructura de la mente', aunque con el desliz de colocar en ello el fundamento de la ciencia. A su vez este modo de encauzar los estudios en Tomás no es propiamente tomístico si con ello quiere entenderse qué sea la ciencia, y tiene el añadido de verse comprometido con posiciones neoescolásticas modernas, causantes, por lo demás, de desplazar el fundamento de la ciencia (*esse*) al campo de la gnoseología y la lógica, reduciendo y tergiversando el sentido originario de la metafísica tomística. De allí que la epistemología tomista se traduzca, finalmente, en el estudio de la crítica del conocimiento en general y de la ciencia en particular. De ello pareciera derivarse que numerosos estudios sobre crítica del conocimiento, primeros principios, *abstractio*, *separatio*, intelecto y razón han sido absorbidos, en el caso de Tomás de Aquino, por el ámbito de la epistemología, con el objeto de dar respuesta a un fuerte interrogante

moderno con secuelas posmodernas: el problema de la duda y la certeza en la relación entre el sujeto y el mundo.

Según esto se abren aquí tres posibilidades de estudio. Por un lado la figura y doctrina de Tomás de Vio Cayetano con independencia de Tomás.[113] Por el otro, una consideración detenida y detallada de la noción de abstracción en los textos tomísticos, ayudando a quebrar la noción de epistemología tomista como crítica del conocimiento en general y de ciencia en particular, y finalmente, investigar la noción y doctrina de la ciencia –los *subiecta* de las ciencias– en este doctor medieval amén de sus métodos. De tales tres posibilidades, el siguiente estudio seguirá el tercer camino señalado.

[113] Cfr. T. Alvira, "Esencialismo y Verdad", *Anuario Filosófico*, vol. 15, n. 2, (1982), pp. 149-158. Texto que señala el cambio de doctrina con respecto a Tomás de Aquino mediante la uitlización de las nociones 'concepto formal/concepto objetivo', las que, por su parte, ausentes en el pensamiento de Tomás, se hacen presentes no sólo en Cayetano, sino también en Capreolo, Ferrara, Juan de Santo Tomás, Scoto y Suárez. En lo que hace a este capítulo conviene destacar la siguiente: "Se desplaza el centro de gravedad del par concepto-cosa [Tomás de Aquino] al interior del sujeto, siendo sustituido por el binomio concepto formal-concepto objetivo [Neo-tomismo incipiente]" (p. 155), para, en enlace con el capítulo primero de la parte I, resaltar: "Una discreta penumbra empieza a envolver la res pura y simple, a la que Kant llamará cosa en sí" (p. 156). En esta dirección y en el marco de la doctrina de Cayetano, cfr. C. P. D. Muñoz, "Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al *De ente et essentia*", *Estudios Filosóficos*, LXII, n. 179, (2013), pp. 49-61.

PARTE II
Los sujetos de las ciencias en Tomás de Aquino

CAPÍTULO 1

Sujetos, división y ordenamiento de las ciencias según el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* de S. Boecio

Según se ha buscado exponer en los tres capítulos introductorios, la noción de epistemología y la trayectoria del neotomismo del siglo XX y comienzos del siglo XXI no constituirían un acceso legítimo a la doctrina de la ciencia de Tomás de Aquino. Doctrina científica que en este caso se restringe a mostrar cuáles sean los *subiecta scientiarum*, cuestión clave para la dilucidación de la división, relación y orden de los saberes científicos que el mismo Tomás llevó a cabo entre sus textos.

En consecuencia, un nuevo comienzo acorde con dicha presentación está en atender al comentario de Tomás sobre el *De Trinitate* boeciano. Pues, ya sea porque la epistemología contemporánea relativa a los textos tomísticos –entiéndase principalmente la lectura realizada por la escuela tomista del siglo XX y XXI– le preste atención,[1] ya porque

[1] Cfr. R. McInerny, *St. Thomas Aquinas*,University of Notre Dame Press, London,1982: La tercera sección del libro está dedicada a dilucidar la división entre ciencias especulativas. El tratamiento es plenamente gnoseológico, justificando por la actividad de la mente –i.e. la abstracción mental y la separación– la división y distinción de las ciencias (pp. 87-93). El análisis está centrado unicamente en el comentario tomístico al *De Trinitate*. Finalmente afirma la distinción entre metafísica (ontología: ciencia suprema del ente en cuanto ente) y teología (ciencia que tiene como *subiectum* a Dios) como ciencias diversas (pp. 93; 127-140) justipreciando la existencia de dos teologías en Tomás de Aquino: teología racional o filosófica y teología de fe o revelada (pp. 140-145). Cfr. L. Elders, *Les commentaires sur les oeuvres d´Aristote. La métaphysique de l´être*, FAC- éditions, Paris, 1987, pp. 176-177: "La actitud de Santo Tomás frente a la *Metaphyisica* […]: El Doctor Común es el único de los comentaristas antiguos y medievales que ha elaborado una solución del todo nueva del estatuto epistemológico de la metafísica […] El Doctor Común pone como base de la distinción de las ciencias teoréticas, no una división de la realidad, sino los modos diversos de nuestra operación intelectual." Y continúa diciendo: "No deduce la existencia de un objeto propio de la *prima philosophia* de un orden ontológico, de una categoría de entes inmateriales, sino del orden del proceder del intelecto" (p. 177). Cfr. É. Winance, "Réflexions sur les degrés d´abstraction et les structures conceptuelles de base dans l´épistémologie de Thomas d´Aquin", *R.T.*, n. XCI, (1991), pp. 531-579: Texto que inserta directamente en la tradición epistemo-

en numerosas ocasiones parecerían diferir las afirmaciones doctrinales de Tomás si se las compara con sus comentarios a los tratados aristotélicos, es que al presente nos ocuparemos en forma aislada de este singular texto,[2] reservando para el capítulo siguiente un tratamiento de los

lógica la posición de Tomás de Aquino. Esto significa que la división de las ciencias especulativas está dada por la actividad de la inteligencia que abstrae conceptos cada vez más formales. De este modo, así como también sucede en Descartes o Kant, la inteligencia tomasina funda sobre la abstracción del sensible la física (primer grado de abstracción) (pp. 556-562), luego, sobre la imaginación, la matemática (segundo grado de abstracción) (pp. 562-564) y finalmente sobre el inteligible (ni sensible ni imaginativo) la metafísica (tercer grado de abstracción) (pp. 564-570). La lectura del texto *De Trinitate* llevada a cabo por el autor no deja de ser un ensayo bastante libre sobre la letra de Tomás, cuyo principal interlocutor es Husserl para mostrar cómo ello acaece en la consciencia. Cfr. R. Pascual, *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Philosophiae, Roma, 2003. La tesis expone un tratamiento epistemológico del texto *De Trinitate*, en su sentido de teoría del conocimiento, sobre la división de las ciencias especulativas (p. 10); lo cual se traduce en la primacía y regencia, para mostrar tal división, de los términos de *abstractio* y *separatio* (p. 10). Ello se confirma en el capítulo 5 de la segunda parte y se reafirma el enfoque gnoseológico para esta distinción de ciencias en el capítulo 6 cuando dice: "la epistemología tomista […] de modo que se puede hablar de una *metafísica del conocimiento*, de la que vamos a tratar […]" (p. 64). Lo cual se transparenta en una exposición híbrida (no se sabe si es metafísica o antropología) y erudita sobre teoría del conocimiento (los objetos del intelecto, de la razón, etc.). En efecto, el criterio de distinción entre ciencias especulativas está dado por la comprensión de la ciencia como hábito y acto del intelecto que determina su objeto. Luego, los sujetos de las ciencias aparecen como consecuencia (y no al revés, como aquí se ha intentado mostrar) de distintas operaciones mentales, en tanto que éstas, al ser primeras, fundan el conocimiento y alcance de la ciencia (p. 195 y ss.). Por lo demás, el enfoque exclusivo sobre el texto *De Trinitate*, por cierto fundamental para el tema en cuestión, no permite atender –como en el capítulo siguiente se verá– la importancia de los comentarios de Tomás a los tratados aristotélicos respecto de la división de las ciencias. Finalmente cabe señalar que esta obra es un claro ejemplo representativo de la conclusión primera de la Parte I, Cap. 2 en cuanto, pese a la intención explícita de Pascual de alejarse de las especulaciones de Tomás de Vío Cayetano, enfoca la divisón de las ciencias desde la misma óptica.

[2] Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, Eunsa, Pamplona, 1986, p. 24: "El argumento basado en el cambio de terminología tomista respecto al innatismo de los principios. […] Pero después del *Q. D. De Ver*. q. 10, a.6 no vuelve a presentarse esa terminología, e incluso cabe hablar de un cambio de carácter doctrinal;" "La finalidad primordial de Santo Tomás: clarificar el estatuto científico de la teología y el problema de la abstracción (p. 23)." Por lo demás, si bien esta versión española es sustancialmente fiel en numerosos aspectos al latín tomasiano, en muchos de los pasajes el traductor ha vertido intercambios de palabras que no consideramos apropiados, tales como metafísica en vez de ciencia divina, teología o filosofía primera. A la Parte I de la monografía, ahora sí se añade, que entre los problemas que conlleva la fusión de doctrinas de Tomás de Aquino y Cayetano parecería de no menor envergadura la utilización de la noción de *abstractio* como fundamento de la distinción y división de las ciencias. Y

comentarios de Tomás a las obras aristotélicas. De donde, la finalidad del actual apartado consiste en mostrar los *subiecta* de las ciencias, las divisiones y el ordenamiento de las mismas en dirección, como luego se verá en el capítulo segundo, a la aparición de un mapa completo y acabado de las ciencias.

Ahora bien, es sabido que Boecio fue reconocido por la posteridad principalmente por dos aspectos: como traductor de casi todo el *Organon Aristotelicum* y como forjador de una terminología latina precisa que buscó fidedignamente reflejar nociones griegas.[3] También resulta conocido que Tomás de Aquino habría sido el único teólogo del siglo XIII que comentó textos de Boecio,[4] y que este último, en su exordio al *De Trinitate*, enunció su intención de especular acerca de la Trinidad siguiendo a San Agustín, aunque bajo la criba de la razón[5] y no como aquél, quien manifestó recurrir tanto a la razón cuanto a la autoridad neotestamentaria.[6] A su vez el texto tenía por fin, al menos para Boecio,

lo que pareciera el oscurecimiento de los textos tomísticos relativos a la distinción entre universales reales (pertinentes a las ciencias) y universales lógicos (pertinentes a la ciencia y arte de la lógica). Para esto último puede recurrirse críticamente al texto de cfr. J. F. Sellés, "El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino", *Diánoia*, vol. III, n. 61, (2008), pp. 47-71. Y de modo más general también puede verse el texto de cfr. G. Celada Luengo, "El aprecio de Santo Tomás por la sagrada doctrina como ciencia", *Ciencia Tomista*, t. CXXXVII, n. 441, (2010), pp. 33-62: Dicho texto asume la diferencia real entre la doctrina tomística y el surgimiento del neotomismo moderno (el cual tiende a clasificar las ciencias desde la misma lógica). A continuación acentúa el hecho de que las ciencias tienen como fin ocuparse del *esse* y esencia de las cosas. Además, en torno al arraigo de la ciencia en la realidad por medio del *esse* expresado esencialmente por el juicio (científico), cfr. C. Fabro, *Participación y causalidad*, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 142-160.

[3] Cfr. G. Dalmasso, "Las definiciones de naturaleza en Boecio (1ª. parte)", *Patristica et Mediaevalia*, XVII, (1996), pp. 16-37.

[4] Tomás de Aquino, *Exposición*…, p. 19.

[5] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pr., 97-106: "Modus autem de Trinitate tractandi duplex est, ut dicit Augustinus in I de Trinitate, scilicet per auctoritates et per rationes, quem utrumque modum Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit […] Boethius vero elegit prosequi per alium modum, scilicet per rationes, hoc quod ab aliis per auctoritates fuerat prosequtum." Cfr. J. M. F. Mendoza, "El limite racional de la comprensión mistérica de la Trinidad en Tomás de Aquino según la glosa al De Trinitate de Boecio: razón/intelecto/fe", en: J. C. Casanova, I. Serrano del Pozo (Ed.), *Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista, CET, Santiago de Chile, 2016, pp. 207-213.

[6] Agustín de Hipona, *De Trin.*, I, c. 2, n. 4: "Sed primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum, utrum ita se fides habeat, demonstrandum est. Deinde si voluerit

afirmar que la teología habría de ser postulada como ciencia sin repugnancia de la razón, perfilándose así un modo diferente de tratar aquella, esto es, principalmente mediada por la comprensión de las obras aristotélicas.

Tomás comentó la obra *De Trinitate* de Boecio en los años 1257-1259 durante su primera estancia de enseñaza parisina.[7] Conocedor de diferentes tratados aristotélicos[8] desde sus estudios tempranos con Alberto Magno, se observa un hilo temporal de profundización interpretativa de la letra del Estagirita, y en este sentido, aquel escrito, marcadamente epistémico,[9] aparece como un primer eslabón maduro de autonomía especulativa que intenta abrirse principalmente terreno en medio de tres importantes doctrinas: aquellas de Boecio, Aristóteles y San Agustín.

1. Presentación general del orden de las ciencias

El prólogo del capítulo segundo del comentario tomístico al texto *De Trinitate* de Severino Boecio, que oficia de introducción a las cuestiones quinta y sexta, se desenvuelve en dirección a un esclarecimiento más propicio de la tarea de la teología científica. Dos notas destacan en este sentido. Por un lado se menciona, en el comienzo del tratado, la importancia del método como una cuestión que requiere ser considerada en forma previa a la ciencia, cuando dice: "según la sentencia del filósofo, en el [libro] II de la *Metafísica*, [se afirma] que antes de [considerar] una ciencia hay que inquirir sobre el modo de dicha ciencia,"[10] y al final del mismo, la recurrente mención del método al decir: "muestra cuál sea el modo [más] adecuado para las partes antes mencionadas [de la ciencia especulativa]."[11] *In medias res*, debe también señalarse que se atiende a

et adiuverit Deus, istis garrulis ratiocinatoribus, elatioribus iquam capacioribus, atque ideo morbo periculosiore laborantibus, sic fortasse serviemus, ut inveniant aliquid unde dubitare non possint, et ob hoc in eo quod invenire nequiverint, de suis mentibus potius quam de ipsa veritate, vel de nostris disputationibus conquerantur […]".

[7] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás*…, p. 369.

[8] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás* …, p. 44.

[9] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás* …, p. 86.

[10] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pr.II, 5-7: "Et quia secundum sententiam Philosophi in II Metaphisice ante scientiam oportet inquirere modum scientie […]."

[11] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pr. II, 117-119: "Deinde cum dicit: in naturalibus igitur etc., ostendit quis sit modus congruus predictis partibus."

las características propias de cada ciencia especulativa. Y así, cual corolario, este desenvolvimiento, mostrado mediante la estructura método/características/método parecería ser el adecuado para exponer qué y cuántas ciencias haya. Sin embargo, la c. 5ta principia con el art. 1° que trata sobre la división de la ciencia especulativa y desplaza la importancia del método a la c. 6ta,[12] anteponiéndose, de este modo, la necesidad de considerar, primero, cuáles sean los *subiecta* de las ciencias, y luego, investigar sobre sus métodos correspondientes.[13]

Asimismo, si bien el texto tomístico considera con mayor detenimiento las ciencias especulativas que las propias prácticas o las artes, ello no quita que Tomás señale la finalidad de todo saber filosófico. Pues afirma: "[…] aun cuando en esto se divida la totalidad de la filosofía y de las artes, la división de la filosofía[14] se hace respecto del fin [último que es] la felicidad (*beatitudo*),[15] al cual toda la vida humana

[12] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pr. II, 131-133: "Hic est duplex quaestio: prima de divisione speculative quam in littera ponit, secunda de modis quos partibus speculative attribuit."

[13] Cfr. nota 48, p. 63.

[14] Es sabido que hasta el siglo XII la división de la filosofía es idéntica en esencia a la división de las siete artes liberales. Es también conocido que una sola vez Tomás trata –y lo hace velozmente– esta cuestión en el texto *De Trinitate* (II, q. 5, art. 1, arg. 3). Para una posible explicación sumaria de la asunción crítica de las artes liberales y su nueva organización en el mapa de ciencias elaborado por el de Aquino sobre su interpretación de los tratados aristotélicos, cfr. J. M. F. Mendoza, "Artes liberales y serviles en Tomás de Aquino: doctrina y división de las mismas (parte I)", *Analogía Filosófica*, vol. XXVIII, n. 2, (2014), pp. 3-23. Para una consideración específica de la noción de filosofía en el *De Trinitate*, cfr. J. M. F. Mendoza, "Una glosa al texto de Tomás de Aquino *De Trinitate* I, q. 2 a.3: Agustín de Hipona y los alcances de la filosofía en la Sacra Doctrina", *Opúsculo Filosófico*, n. 27 (2016), pp. 13-45.

[15] No parece que en el estudio de las ciencias propuesto por Tomás de Aquino se haya tenido suficientemente en cuenta la influencia de este fin último llamado *beatitudo* que se recrea en cada una de las ciencias y artes. Con todo, para una aproximación crítica donde aparecen atisbos de tal relación, cfr. E. Martínez, "Bonum amatur inquantum es communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino", *Espíritu*, LXI, n. 143, (2012), pp. 73-93. Cfr. B. Olivares Bøgeskov, "Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de Santo Tomás", *Espíritu*, LXII, n. 145, (2013), pp. 73-93. Cierta continuidad temática, aunque comparando la posición del de Aquino con la de su discípulo Dietrich de Freiberg puede verse en H. Pasqua, "La vision béatifique selon saint Thomas d´Aquin et Dietrich de Freiberg", *R.T.*, n. CXII, (2012), pp. 513-527. Para una introducción a la importancia de la felicidad cristiana entre las ciencias y en franca oposición a la ciencia de la magia, cfr. J. M. F. Mendoza, "Breve introducción a las nociones de ciencia y arte de la magia en Tomás de Aquino.

se ordena."[16] La fuerza de esta afirmación se vuelve patente y decisiva cuando se entiende que en Tomás de Aquino la presencia real de la *beatitudo* no solo se posiciona como fin ulterior, sino también y principalmente, como cierto eje transversal a cada ciencia. Por lo tanto, es el mismo Aquinate quien pareciera insistir en que es el hombre concreto quien busca su felicidad entre las ciencias. De donde, cualesquiera sean las divisiones de la filosofía, lo primero que este fraile dominico asienta es que *semper et absolute* ella debe mirar el fin último del hombre. Según ello se torna también ineludible afirmar que las relaciones entre las ciencias se vuelven un itinerario interior y pedagógico del espíritu humano, y que la ciencia máxima y directriz será también aquella que alegre plenamente al hombre.

Ahora bien, bajo la regencia de la *beatitudo*, la división de la filosofía y de las artes se expresa concretamente por el fin particular de cada uno de estos saberes. El conocimiento filosófico, nos dice este fraile dominico, se divide en especulativo y práctico, mientras que las artes comportan una distinción similar. De este modo, como se verá a lo largo del presente texto, se muestra aquí la existencia de un orden de fines. El primero de ellos, al cual todo le queda sujeto, es el fin último de la *beatitudo*. Le continúa la subordinación del fin de las ciencias especulativas, el fin de las ciencias prácticas y el fin de las artes. Y por último, en analogía con esta subordinación, el Aquinate menciona las ciencias y las

De la beatitud personal al retorcimiento espiritual", *Thémata*, n. 54, (2016), pp. 149-174.

[16] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 4, 261-265: "Hoc tamen interest, cum in hec dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophie habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur." En este sentido se vuelve muy iluminador el siguiente pasaje bíblico, cfr. Tomás de Aquino, *Sup. Io.*, pr. n. 1: "Sed notandum quod diversimode diversae scientiae istos tres modos contemplationis sortiuntur. Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine; plenitudinem autem scientia naturalis, quae res a Deo procedentes considerat; altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica. Sed Evangelium Ioannis, quod divisim scientiae praedictae habent, totum simul continet, et ideo est perfectissimum." Por ello, pudiendo valerse Tomás del término *felicitas*, ha preferido este otro de *beatitudo*. Cfr. S. Magnavacca, *Léxico técnico*…, p. 109: Bajo dicho vocablo, asumido por la tradición cristiana, parece comprenderse una "felicidad suprema constituida por la unión con Dios." Para un complemento esencial e indispensable de tales palabras, cfr. M. Paolinelli, "Sapienza e filosofia in s. Tommaso D´Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. LXXIX, fasc. 2, (1987), pp. 197-216.

artes concretas, las cuales están ordenadas o a las ciencias especulativas, o a las ciencias prácticas, o a las artes.

Las ciencias especulativas se distinguen de las ciencias prácticas en lo siguiente: 1º. el fin de la ciencia especulativa es la verdad;[17] 2º. las ciencias especulativas tienen por fin aquellas cosas que no pueden hacerse mediante nuestro obrar;[18] 3º. las ciencias especulativas consideran lo especulable en cuanto especulable,[19] y según ello, se expone su diferencia interna:

> Así, por tanto, a lo especulable, que es objeto de la ciencia especulativa, [le] compete por sí la separación de la materia y del movimiento o su aplicación a aquella; y por ello según el orden de remoción de la materia y del movimiento se distinguen las ciencias especulativas.[20]

En cambio las ciencias prácticas presentan la siguiente característica: el fin es aquellas cosas que el hombre puede hacer,[21] o bien, aquello que se ordena a la acción.[22] A su vez dicho criterio práctico demarca su diferencia interior con respecto a las artes cuando Tomás escribe: "aunque la ciencia moral sea a causa de la acción, sin embargo aquella acción no es el acto de la ciencia, sino más bien de la virtud."[23] Por ello la ética es para este dominico no tanto una reflexión y una doctrina sobre qué y

[17] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 98-101: "Et ideo dicit Philosophus in III De anima quod differunt ad invicem fine, et in II Metaphysice dicitur quod finis speculative est veritas."

[18] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 107-110: "speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res que a nostro opere non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem."

[19] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 120-123: "et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt."

[20] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 135-140: "Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientie speculative, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientie speculative distinguuntur."

[21] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 102-106: "Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas que a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit."

[22] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 4, 260-261: "practicum vero quod ordinatur ad operationem."

[23] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 3, 243-246: "Scientia vero moralis quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientie, set magis virtutis, ut patet in libro Ethicorum."

cómo corresponde actuar, sino también y principalmente la vivencia de la misma virtud.

Ahora bien, sobre la base de las previas distinciones, el Aquinate se aplica al estudio de las ciencias concretas especulativas, porque las mismas son anteriores tanto a las ciencias prácticas como a las artes, ya que antes de actuar conviene saber, y el saber se dirige esencialmente a comprender la naturaleza. Según este razonamiento, y en concordancia con lo expuesto anticipadamente sobre el criterio interno de distinción entre las ciencias especulativas, Tomás advierte que tales ciencias son exclusivamente tres, porque al fijar la dirección del intelecto a la naturaleza, se entiende a la vez que la naturaleza se dice principalmente *esse* como realidad de cada ente particular o sustancia[24] y que ellos son cognoscibles. Esto es, no solo en virtud del *esse* se distinguen *per se* las ciencias especulativas, sino también y por lo mismo, no puede haber más distinciones internas que las ciencias mostradas por Tomás. De ahí que este criterio del *esse*, fijado como demarcación por el Doctor Angélico, es también sujeto primero sobre el cual, luego, el intelecto encontrará las diferencias entre las ciencias.

Respecto de la imposibilidad de la existencia de una cuarta ciencia especulativa se dice:

> Sin embargo no es posible que haya algunas [otras] cosas que dependan de la materia según el intelecto y no según el *esse*, porque el intelecto de suyo es inmaterial: y por ello, no existe un cuarto género de filosofía además de los anteriormente mencionados.[25]

Esto es, si el intelecto es inmaterial y el *esse* guarda relación con la materia, entonces esa relación es doble: o bien el *esse* se da a través de la materia, o bien, el *esse* no se aplica a la materia. Luego, el estudio del *esse* mediante la materia será un tipo de ciencia, y el estudio del *esse* sin materia será el de otra ciencia. Vale decir nuevamente: las posibilidades de otras ciencias especulativas dependen de la relación del *esse* con la

[24] En este punto se abre el ámbito de los estudios de la creación en Tomás de Aquino. Cfr. C. Fabro, *Participación y causalidad*…; cfr. Á. L. González, *Ser y Participación, Estudio sobre la cuarta vía en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001; cfr. J. Pérez Guerrero, *La creación como asimilación a Dios*, Eunsa, Pamplona, 1996; cfr. R. A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, New York, 1995.

[25] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5 a. 1 co. 168-171: "Non est autem possibile quod sint alique res que secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus quantum est de se immaterialis est: et ideo non est quartum genus philosophie preter predicta."

materia, y la inteligencia conoce ese *esse*, ya material, ya inmaterial, porque en ambos casos se conoce el *esse* esencializado, el cual si fuese idéntico a la materia no podría decirse de él que pueda ser sin materia. Por lo tanto, es más propio del *esse* ser sin materia que con materia. De aquí se deduce que las dos ciencias naturales serán la física, para el primer caso, y la teología, para el segundo. Mas el texto alude a la existencia de una división tripartita. Y en esto Tomás añade que dicha tercera ciencia aparece mediante el estudio de la primera, llamada al presente ciencia física. Pero antes de adentrarse en las implicancias de este planteo, conviene al momento destacar que estas tres ciencias son la física, la matemática y la teología o ciencia divina[26] para, desde aquí, señalar el orden entre tales saberes concretos. El criterio tomístico es el siguiente:

> […] debe decirse que aunque la ciencia divina sea *naturaliter* la primera de todas las ciencias, sin embargo *quoad nos* hay otras ciencias anteriores. En efecto, como dice Avicena en el principio de su Metafísica, el orden de esta ciencia es como añadida después de las ciencias naturales […] Y también de modo similar después de las matemáticas. Pues esta ciencia necesita para el conocimiento de las substancias separadas conocer el número y el orden de los orbes celestes, que no es posible sin la astronomía, para lo cual se necesita de toda la matemática.[27]

Se reconoce aquí un doble criterio. Por un lado, aquel que muestra un orden de las ciencias *naturaliter* o *per se* y por el otro, *quoad nos*. En torno al segundo, aparece en primer lugar la ciencia física, le continúa la matemática y se finaliza con la ciencia divina.[28] En cambio, según el primero, solo se afirma que la ciencia divina es ciencia primera *per se*, para que luego aparezcan las dos restantes ciencias, sin que ello signifique un desvelamiento necesario respecto de cuál de ambas sigue a aquel saber de Dios. A su vez, de este doble criterio Tomás atiende tanto

[26] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, pr. 69-74: "Nam cum tres sint partes speculative […] Sunt autem tres partes praedicte: phisica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia."

[27] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9, 347-359: "[…] dicendum, quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos alie scientie sunt priores: ut enim dicit Avicenna in principio sue Metaphysice, ordo huius scientie est, ut addiscatur post scientias naturales […] similiter etiam post mathematicas: indiget enim hec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium celestium quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica preexigitur."

[28] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9, 379-381: "Et inde est quod Boetius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos."

al enunciado *quoad nos* cuanto a la relación (virtuosa) que se desprende de la consideración de ambos criterios.

En el caso del criterio *quoad nos* pareciera que el orden no fuese sumamente claro. Por un lado Tomás ya ha dicho que la ciencia natural o física ha de aprehenderse primero, pero ahora escribe que "aunque corresponda aprender la [ciencia] natural después de la matemática, porque las tesis universales de aquella necesitan experimentación y tiempo, empero las cosas naturales, siendo sensibles, son naturalmente más evidentes que las cosas matemáticas, abstractas de la materia sensible."[29] Esto es, el hecho de que "el principio del conocimiento natural es la evidencia de las creaturas receptada por los sentidos"[30] parecería con todo un conocimiento anterior a la ciencia matemática, aunque fenoménico y débil, en tanto que el hombre no estudiaría en esta ciencia sino sus rudimentos y ello de modo pedagógico. De ahí que, aunque sean más evidentes tales entes sensibles, sean también más inciertos en comparación con la certeza de la ciencia matemática. Por lo tanto, según todo ello podría deducirse prudentemente que para Tomás de Aquino, en el orden de las ciencias *quoad nos*, aparece primero la ciencia física, luego la matemática y finalmente la teología.

Finalmente en atención a la relación entre ambos criterios Tomás escribe las dos siguientes reflexiones:

> Ni tampoco conviene que sea un círculo [vicioso] el hecho de que esta [ciencia] suponga [los principios] de aquella en la cual son utilizados, por el hecho de que una demuestra los principios de la otra, porque los principios que considera la otra ciencia, a saber, la natural de la filosofía primera, no se demuestran en aquellas cosas que también el filósofo primero toma de la ciencia natural, sino que aquellos [los de la ciencia natural] son demostrados por otros principios que son en sí evidentes [los de la filosofía primera]. Y de modo similar el filósofo primero no demuestra los principios de la ciencia natural por medio de los principios que toma de esta [ciencia natural], sino [que estos principios son demostrados] por los principios en sí evidentes. Y por ello no existe un círculo vicioso en la definición.[31]

[29] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 10, 381-387: "quod quamvis naturalis post mathematicam addiscenda occurrat ex eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis note quam res mathematice a sensibili materia abstracte."

[30] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pr. 1, 29-30: "Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creature notitia a sensu accepta."

[31] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9, 361-371: "Nec tamen oportet quod sit circulus quia ipsa supponit ea, que in aliis probantur cum ipsa aliarum principia

> Además, los efectos sensibles, por los cuales proceden las demostraciones naturales, son más evidentes para nosotros en un comienzo, pero cuando por medio de ellos alcanzamos un conocimiento de las causas primeras, aparecerá por estas y para nosotros el porqué (*propter quid*) de aquellos efectos desde los cuales se prueban [luego] las demostraciones *quia*. Y así también la ciencia natural trata algunas cosas de la ciencia divina y no obstante por ella [la ciencia divina] se conocen los principios de aquella [la ciencia física].[32]

2. División interna de las ciencias especulativas

El apartado precedente concluyó en la mostración de la relación armónica entre las ciencias física, matemática y teológica. Ahora conviene atender a los *subiecta* y los nombres de cada una de estas ciencias, sus definiciones y sus posibles divisiones. En el caso de la ciencia física, llamada también filosofía de la naturaleza, la definición es la siguiente:

> Por lo tanto, hay ciertos especulables que dependen de la materia según el *esse*, porque no pueden ser sino en la materia. Y estos se distinguen porque dependen de la materia según el *esse* y el intelecto, como aquellos en los cuales en la definición se coloca la materia sensible. De allí que sin la materia sensible no puedan inteligirse, ya que en la definición de hombre conviene considerar la carne y los huesos. Y acerca de estas cosas trata la física o filosofía natural.[33]

La exigencia de la presencia del *esse* en la materia conforma la substancia sensible, fin y *subiectum* de la ciencia física, pues ella es el compuesto o todo íntegro en el que radica su principio de inteligibilidad

probet, quia principia que accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea que item philosophus primus accipit a naturali, set probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia que tradit naturali per principia que ab eo accipit, set per alia principia per se nota; et sic non est aliquis circulus in diffinitione."

[32] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9, 371-379: "Et praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, set cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum ex quibus probabantur demonstratione quia; et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientie divine, et tamen per eam sua principia notificantur."

[33] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co.141-149: "Quedam ergo speculabilium sunt que dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et hec distinguuntur: quia quedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis, unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est phisica sive scientia naturalis."

que no es sino su forma sustancial o razón.[34] Ahora bien, Tomás asienta sobre la base de dicha forma sustancial la posibilidad de la ciencia en tanto considera esa forma como inmóvil. Pues "las formas y las razones de las cosas, incluso de los existentes móviles, en cuanto se consideran en sí mismos, se hallan ausentes de movimiento. Y así de ellas hay ciencias y definiciones."[35] Ahora bien, el modo del intelecto de considerar la forma de la sustancia móvil como inmóvil es para Tomás de Aquino la siguiente:

> De donde conviene que las razones consideradas de este modo, sobre las cuales puede haber ciencia de las cosas móviles, se consideren ausentes de materia signada y ausentes de todas las cosas que se siguen de la materia signada, no sin embargo ausentes de la materia no signada, porque de estas nociones depende la noción de forma que determina para sí la materia. Y por ello la razón de hombre, que significa la definición y de la cual procede la ciencia, se considera sin esta carne y sin estos huesos, pero no sin carne y sin huesos en modo absoluto; y así las cosas singulares incluyen en su razón la materia signada, [y] los universales, en cambio, la materia común, como se dice en el VII [libro] de la Metafísica, y por esto la anterior abstracción no se dice de la forma respecto de la materia en modo absoluto, sino del universal respecto del singular.[36]

De este pasaje no debe comprenderse que el fundamento de la ciencia física sea el ente móvil *per se* como fruto de una previa abstracción intelectual. Esto es, la operación de la abstracción no se convierte en la base previa que fundamenta la física, que es el ente móvil. No es la abstracción mental la operación que coloca el fundamento extramental de la ciencia física. Por el contrario, la abstracción es una explicación posterior al previo hecho de la existencia de la sustancia sensible que *de facto* es conocida y de la cual hay efectivamente ciencia. Esto es, la

[34] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, co. 67-69: "Ut autem probatur in VII Metaphysice, cum in substantia sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio id est forma eius […]."

[35] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, co. 75-78: "Et ideo forme et rationes rerum quamvis in motu exsistentium, prout in se considerantur absque motu sunt; et sic de eis sunt scientie et diffinitiones."

[36] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, co. 93-108: "Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientie, considerentur absque materia signata et absque omnibus his que consequntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio forme, que determinat sibi materiam; et ideo ratio hominis, quam significat diffinitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur in VII Metaphysice, ideo praedicta abstractio non dicitur forme a materia absolute, set universalis a particulari."

abstracción justifica (en cuanto es posterior y de hecho explica) racionalmente el modo por el cual el hombre conoce la sustancia sensible. No es primero la abstracción y después el conocimiento de algo, sino primero el hecho de que positivamente existe una sustancia sensible y que naturalmente la conocemos, y luego la pregunta por el modo. En Tomás de Aquino no se antepone el cómo al qué, sino que ante la evidencia de que conocemos algo[37] (v.g. esta sustancia sensible concreta: algún tipo de acacia) se procede luego a inquirir dos cuestiones: por un lado, cómo conocemos, y con ello el planteo se direcciona hacia una perspectiva gnoseológica; y por el otro, se interroga por sus causas, siendo este último camino el propio de la ciencia física *per se*.[38]

Ahora bien, debe señalarse que en la explicación tomística de la obtención de la forma inmóvil proveniente de la sustancia sensible móvil interesa esencialmente su finalidad. Huelga nuevamente decir que analíticamente se presentan tres pasos: 1º. la existencia de las sustancias sensibles y del hombre; 2º. el conocimiento humano de tales sustancias; 3º. la explicación modal del conocimiento. Esto es, la abstracción media entre el hombre y la naturaleza constituyendo la explicación tomística sobre el modo de conocimiento. Y por lo mismo, esta teoría de la abstracción puede ser estudiada al margen, aunque ella sea esencial, de la finalidad de las ciencias y su método concreto de proceder. El fin de la ciencia es la profundización inquisitiva de su *subiectum* que se logra por medio de un estudio de la causalidad.

En el caso concreto de la filosofía de la naturaleza esa forma sustancial presente en el intelecto es el principio plenificativo de la ciencia física por su semejanza con la forma sustancial conformadora del compuesto sensible.[39] Y por ello al ser el fundamento de la física la existencia de los entes móviles, entonces aquello que el intelecto hace es captar dicha forma en su consideración de inmóvil y explayarse desde ella,

[37] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, ad 2, 126-132: "quod forma intelligibilis est quiditas rei: obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III De anima. Quiditas autem compositi universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII Metaphysice."

[38] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, ad 4, 159-162: "ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi, per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo."

[39] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, ad 5, 169-171: "[…] quod quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis."

por ella y a través de ella;[40] y su explanación no es sino el hecho de que el intelecto explica racionalmente qué sea esa sustancia móvil y cuáles sean sus causas, lo cual será, posteriormente para Tomás, el contenido de su comentario al tratado de la física aristotélica.

Ahora bien, las sustancias sensibles son sumamente variadas. Ante ello Tomás de Aquino establece el siguiente criterio de distinción:

> Una ciencia está contenida bajo otra de doble modo: de uno, como parte suya, porque su *subiectum* es parte del *subiectum* de aquella, como las plantas son cierta parte de los cuerpos naturales, de donde también la ciencia de las plantas está contenida bajo la ciencia natural como parte [suya].[41]

Según el presente extracto, el *subiectum* de una ciencia particular debe formar parte del *subiectum* de una ciencia general. Luego, si la ciencia genérica se denomina física y en ella se consideran los cuerpos naturales, entonces todo lo que tenga cuerpo natural le quedará subordinado. Este es el caso de la botánica, según el expreso ejemplo del texto anterior, aunque podrían también añadirse entre los seres vivientes, y bajo el mismo criterio, las ciencias de la zoología[42] y del hombre. Por lo tanto aquí ya se preanuncian las dos grandes ramas de la ciencia física. Por un parte se dice que a la física le quedan sujetas las ciencias de la biología –plantas, animales y hombres–, y por la otra, está aquella sección cuyo criterio es el cuerpo natural inanimado o no orgánico, y así las ciencias de la geología –mundo sublunar en general– y la astronomía.

A la previa consideración Tomás añade otro modo de subordinación respecto de la ciencia física, cuando al explicar el caso de las ciencias/artes, señala que algunas de ellas le quedan sujetas, no por su *subiectum*, sino en cuanto aquella –la ciencia física– asigna la causa esencial (*prop-*

[40] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, co. 3, 113-117: "alio modo secundum quod comparantur ad res quarum sunt rationes; que quidem res sunt in materia et motu et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam."

[41] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 5, 194-299: "quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter: uno modo ut pars ipsius, quando scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quedam pars corporis naturalis, unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars."

[42] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, I, q. 4, a. 2, co. 143-154: "Et ex hoc materiali sumitur genus, differentie vero ex perfectione et imperfectione praedicta; sicut ex hoc communi materiali, quod est habere vitam sumitur hoc genus 'animatum corpus', ex perfectione vero superaddita haec differentia 'sensibile'; ex imperfectione vero hec differentia 'insensibile'; et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animal a planta. Et propter hoc dicitur materia esse principium diversitatis secundum genus; et eadem ratione forma est principium diversitatis secundum speciem […]."

ter quid) de las cosas de las que trata la ciencia inferior. Pero ello acaece solo cuando esta última ciencia no busca demostrar aquellas causas, sino aceptarlas y valerse de las mismas para proceder en otras investigaciones y aplicaciones. El texto tomístico dice lo siguiente:

> De otro modo una ciencia se contiene bajo otra como su subalterna cuando, a saber, la ciencia superior asigna la causa *propter quid* de aquellas, de las cuales [causas] se conocen en la ciencia inferior solo como causas *quia*, y así, por ejemplo, la música se coloca bajo la aritmética. Por lo tanto la medicina no se coloca bajo la física como una parte suya. En efecto, el *subiectum* de la medicina no es parte del *subiectum* de la ciencia natural según aquella razón que es *subiectum* de la medicina. Pero en la sanación se procede también por el arte, y el arte es instrumento de la naturaleza, porque desde algunas virtudes naturales la sanación se perfecciona con el auxilio del arte; por eso es que la causa *propter quid* respecto de la operación del arte conviene se tome desde las propiedades de las cosas naturales. Y por ello la medicina se subalterna a la física, y por la misma razón la alquimia y la ciencia de la agricultura y todas aquellas que son de este modo. Y así se sigue que la física en sí misma y según todas sus partes es especulativa, aunque algunas ciencias prácticas le estén subordinadas.[43]

Ahora bien, si en vez de fijar la atención en la ciencia física, se lo hace en la ciencia matemática, la definición ofrecida por Tomás será la siguiente:

> Empero hay ciertas cosas que aunque dependan de la materia según el *esse*, no sin embargo respecto del intelecto, porque en tales definiciones no se coloca la materia sensible, como [el caso de] la línea y el número. Y de estas cosas trata la matemática.[44]

[43] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 5, 299-321: "Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arismetica. Medicina ergo non ponitur sub phisica ut pars: subiectum enim medicine non est pars subiecti scientie naturalis secundum illam rationem qua est subiectum medicinae: quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subiectum medicine prout est sanabile a natura, set prout est sanabile ab arte. Set quia in sanatione que fit etiam per artem, ars est ministra nature, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium, et propter hoc medicina subalternatur phisice, et eadem ratione alchimia et scientia de agricultura, et omnia huiusmodi. Et sic relinquitur quod phisica secundum se et secundum omnes partes suas est speculativa, quamvis alique scientie operative subalternentur ei."

[44] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co.149-154: "Quedam vero sunt, que quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus; et de his est mathematica."

Ante la evidencia de que efectivamente el hombre puede numerar, trazar líneas o formar cuerpos geométricos con las mismas, adviene la pregunta por el cómo. A semejanza del caso de la ciencia física, en la matemática también primero se advierte y constata que el hombre es capaz de ejercerla como ciencia, incluso si desconociera las explicaciones gnoseológicas pertinentes. Por ello cuando Tomás se pregunta cómo es esto posible, introduce cabalmente su reflexión sobre la noción de abstracción. Con todo, dichas explicaciones delimitan las distinciones entre las ciencias física y matemática desde una perspectiva gnoseológica, pero en ningún caso explican *in re* el ejercicio de dichas ciencias, ni el orden científico de las mismas. Esto es, todo matemático entiende que la actividad matemática se soporta en la consideración de las sustancias como cantidades y unidades, y en cambio, la conciencia del conocimiento por medio del cual la mente abstrae de la sustancia sensible la forma cantidad no le es requerida esencialmente para su profesión. De hecho, la división interna de la matemática pura como aritmética y geometría solo es posible por la consideración intelectual de la cantidad de la sustancia, *subiectum* de dicha ciencia.

Para el Aquinate el fundamento *in re* de la matemática es el mismo ente sensible de la ciencia física, en cuanto que hay ciertas cosas que dependen de la materia según el *esse*. Pero en este fundamento, tal ciencia matemática no se dirige a la esencia del mismo ente sensible, sino a la categoría accidental de cantidad. Y esto es posible porque la inteligencia puede distinguir entre el *subiectum* de la ciencia física y la esencia del accidente cantidad. Esta distinción tomística tiene un fundamento categorial posibilitante: en la analítica de las categorías de la sustancia sensible se halla que algunos accidentes no dependen en su esencia de la materia de dichas sustancias. Esto es, la esencia de la matemática, para Tomás de Aquino, no depende de la propia de las sustancias sensibles, sino de aquella del accidente de cantidad. Mas, respecto de la esencia de dicho accidente, la matemática radica en lo que haya de inteligible en ella. Por lo tanto, la inteligibilidad del accidente de cantidad es el principio plenificante del fundamento de la ciencia matemática, y por este fundamento luego dicha ciencia estudiará las líneas, los números y las figuras. Conviene insistir: para el desarrollo de dicha disciplina basta considerar la sustancia sensible como cantidad. Y por medio de ello se explicará la unidad cuantitativa mínima (el número uno), y la

consiguiente enumeración de los entes sensibles (v.g. las operaciones aritméticas), y también la ciencia geométrica, porque lo medible solo es tal sobre la base de la cantidad.

A su vez a esta previa distinción, operada en el interior de la ciencia matemática, Tomás la explica y la expande hacia la ciencia física del siguiente modo:

> Así pues los principios de la matemática son aplicables a las cosas naturales, pero no al revés, ya que la física supone la matemática, pero no al contrario […] Y por ello, acerca de las cosas físicas y matemáticas se descubren tres órdenes de ciencias. Algunas, ciertamente, son puramente naturales, las cuales consideran las propiedades de las cosas naturales en cuanto son de este modo, como la física, la agricultura y demás cosas parecidas. Otras, en verdad, son puramente matemáticas, las cuales tratan sobre las cantidades de modo absoluto, como la geometría sobre la magnitud, y la aritmética sobre el número. Y otras son [ciencias] medias, las cuales aplican los principios matemáticos a las cosas naturales, como la música, la astrología y otras [ciencias que son] de este modo.[45]

El Aquinatense distingue tres órdenes de ciencias según un criterio fáctico. Uno de los grupos, por ocuparse de las sustancias naturales y sus propiedades, recibe el nombre de ciencia física en general. Pues entre las propiedades de las cosas naturales unas se refieren a las bióticas y otras a las abióticas. Y así, siendo ambas subordinadas a la ciencias física, entre las primeras Tomás menciona la agricultura, y entre las segundas, plausiblemente el nombre de física se refiera a los minerales, elementos o fenómenos similares. A su vez este compendio de saber propio del naturalista, porque es quien entiende de seres naturales, es, en comparación con la matemática, el primero. A continuación se describe la ciencia matemática pura, porque sin una comprensión de la aritmética y la geometría no podrían luego estudiarse los astros ni la música (ciencias medias).

Las ciencias medias deben colocarse entre las distinciones internas de la matemática y no de la ciencia física, ya que ellas "[…] son más afi-

[45] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 3, ad 6, 365-379: "Unde principia mathematice sunt applicabilia naturalibus rebus, non autem e converso, propter quod phisica est ex suppositione mathematice, set non e converso, ut patet in III Celi et mundi. Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis tres ordines scientiarum inveniuntur: quedam enim sunt pure naturales, que considerant proprietates rerum naturalium in quantum huiusmodi, sicut phisica et agricultura et huiusmodi, quedam vero sunt pure mathematice, que determinant de quantitatibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arismetica de numero; quedam vero sunt medie, que principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia et huiusmodi."

nes a la matemática, porque en su consideración lo que es físico es cuasi material, y en cambio lo que es matemático es cuasi formal […]."[46] "[…] y por eso las ciencias medias demuestran sus conclusiones acerca de las cosas naturales con medios matemáticos."[47]

Luego de la consideración interna de las ciencias especulativas de la física y la matemática, resta considerar *quoad nos* la última de ellas: la ciencia teológica. Tomás, en la definición del término teología,[48] ofrece una síntesis de sus nombres y razones:

> En cambio hay ciertos especulables que no dependen de la materia según el *esse*, porque pueden ser sin la materia o nunca ser en la materia, como Dios y el intelecto separado, o a veces en la materia y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo mucho y [otras] cosas de esta índole. De todas ellas es la teología, es decir, la ciencia divina, porque lo propio del conocimiento en aquellas cosas es Dios, lo cual de otro modo se dice metafísica, esto es, trans-física, porque después de la física la aprehendemos, puesto que conviene alcanzar las cosas no sensibles desde las cosas sensibles. Y también se dice filosofía primera en cuanto todas las otras ciencias toman de ella sus principios y la siguen.[49]

El pasaje tomístico comienza en apariencia refiriéndose de modo directo a una división de ciencias según su relación con la materia. Antes de ello habla de ciertos especulables que no son sino por el *esse*, anunciado más adelante. A partir de tal *esse* se desprenden los especulables de los cuales trata la ciencia. Y así, el *esse*, raíz de la ciencia, se manifiesta a través de aquellos especulables que se precisan según ciertas divisiones. En efecto, la ciencia no trata sobre los especulables *per se*, sino porque ellos dependen radicalmente del *esse* que los constituye

[46] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 3, ad 6, 379-383: "Que tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est phisicum est quasi materiale, quod autem est mathematicum est quasi formale."

[47] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 3, ad 6, 386-388: "Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, set per media mathematica."

[48] Cfr. Parte III, 1, Cap. 2.

[49] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 154-167: "Quedam vero speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi; de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus. Que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire; dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes, eam consequntur."

como existentes, y con ello la conformación de las esencias que en su conjunto hacen a las sustancias especulativas, las que en relación con las ciencias se llaman especulables.

Esos especulables, no producidos por el hombre, sino contemplados por él, pueden ser, de acuerdo con el Aquinate, de dos modos: según se den en la materia con o sin necesidad fáctica. En efecto, el *esse*, como siendo necesariamente en la materia, hace a la sustancia móvil y sensible, *subiectum* de la ciencia física, ya que la aplicación de tales nociones en la materia configura dicha ciencia. A su vez las mismas nociones de 'sustancia, cualidad, ente, potencia, acto, uno y muchos' pueden darse sin materia, no por intervención humana, sino *naturaliter*, y con ello aparece la alternativa de la ciencia que recibe el nombre de metafísica.

Ahora bien, el estudio de tales términos sin materia es llamado por Tomás primeramente 'teología' antes que con alguno de sus otros nombres. Por medio de esta mención quiere señalarse que en dicha ciencia[50] el *subiectum* propio es Dios, "porque lo propio del conocimiento en aquellas cosas es Dios." Sin embargo, el texto añade otra denominación para la teología. A renglón seguido enuncia la misma ciencia como 'metafísica' y explica su sentido en relación con el conocimiento humano y no con el *subiectum* teológico al decir: "esto es, trans-física, porque después de la física la aprehendemos, puesto que conviene alcanzar las cosas no sensibles desde las cosas sensibles." Y finalmente llama a la teología 'filosofía primera' porque "[…] todas las otras ciencias toman de ella sus principios y la siguen."[51]

Con todo, debe advertirse que el salto cualitativo de la metafísica a la teología por medio de la fe, como elemento esencial para comprender qué sea cada cosa, en tanto que en ellas Dios también se muestra, no supone que los nombres señalen, al menos para Tomás de Aquino, dos ciencias diversas.[52] Bajo las mismas características atribuidas a la teolo-

[50] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 80-82: "Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius questionis scire oportet que scientia divina scientia dici debeat". Cfr. Parte III, 1, Cap. 1. Cfr. nota 116.

[51] Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, ad 3, 360-372: "Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divine scientie terminatur […] ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices que sunt substantie separate." Cfr. Parte III, 1, Cap. 3.

[52] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 175-180: "Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex: una in qua considerantur res divine non tamquam subiec-

gía de *sine motu*, *abstracta e inseparabilis*[53] ahora el Aquinate añade la fe, y por medio de ella, coinciden lo que las cosas son y la contemplación humana[54] de aquel existir, uniéndose de este modo dos vertientes: por un lado, la naturaleza en sí misma, es decir, Dios y la creación, y por el otro, el hombre que comprende, como *viator*, esa naturaleza en su máxima intensidad. En este sentido Tomás hace la siguiente advertencia: "Por lo tanto, los que en la sagrada doctrina utilizan argumentos filosóficos poniéndolos al servicio de la fe no mezclan agua con vino sino que convierten el agua en vino".[55]

La teología, entonces, habiendo culminado por las Sagradas Escrituras en la iluminación otorgada por la fe, utiliza, sin repugnancia, argumentos filosóficos, es decir, razona[56] desde aquellos principios propios de sus otros dos nombres, los cuales, junto con la fe,[57] conducen al hombre a una comprensión más intensa de la misma realidad.[58]

tum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequntur, que alio nomine metaphysica dicitur […]."

[53] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, pr. 101-107: "Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: Theologia, id est tertia pars speculative, que dicitur divina, vel metaphisica, vel philosophia prima, est sine motu, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali, abstracta, scilicet a materia, atque inseparabilis, per que duo differt a mathematica […]."

[54] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, ad 4, 424-429: "quod cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum: non enim ea rationis investigatione accipimus, set simplici acceptione intellectus tenemus. Dicimur autem ea non intelligere in quantum intellectus eorum plenariam cognitionem non habet."

[55] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, I, q. 2, a. 3, ad 5, 213-216: "Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, set aquam convertunt in vinum."

[56] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, ad 1, 396-401: "quod intellectualiter procedere non attribuitur scientie divine quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, set quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis."

[57] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, ad 3, 239-242: "quod scientia divina que est per inspirationem divinam accepta, non est de angelis sicut de subiecto, set solum sicut de his que assumuntur ad manifestationem subiecti […]."

[58] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, ad 8, 333-339: "quod sicut fides, que est quasi habitus principiorum theologie, habet pro obiecto ipsam veritatem primam et tamen quedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur in quantum contingunt aliquo modo veritatem primam, per eundem modum theologia est principaliter de Deo sicut de subiecto."

En efecto, pareciera que los textos tomísticos señalasen el siguiente sendero: la profundización del ente llevaría consigo la revelación del *esse*, cuya evidencia progresaría gradualmente en una teofanía conducente a Dios como *esse per se subsistens*. Y de este modo la fe sería el elemento esencial que, como gracia no merecida, iluminaría los 'artículos de fe',[59] y presentaría ante el intelecto al ente y sus modos de ser bajo la denominación de 'preámbulos de la fe'. Vale decir: ellos no contradicen la naturaleza creada y colaboran en el hombre para inteligir a Dios con mayor perfección.

A su vez, bajo este respecto pueden diferenciarse dos modos de hacer teología:[60] aquella que surge desde la física y se eleva hacia la

[59] Tomás de Aquino, *Exp. in Sym. Apos.*

[60] Cfr. P. J. Moya Obradors, "El ser en Santo Tomás de Aquino según Étienne Gilson…", p. 179: "Está claro que al comentar a Aristóteles, está de acuerdo con él [Tomás de Aquino], pero posteriormente da un paso adelante al percatarse de que esta homogenidad entre teología y metafísica obliga a escoger entre dos metafísicas: la que se refiere al ente en cuanto ente (*ens commune*), y la que se dirige a un ser particular, individual, cual es el ser divino. De aquí se explica el que Aristóteles no conociera más que una teología, la que forma parte de la metafísica; Santo Tomás conocía dos: la que forma parte de la metafísica y la que la trasciende, porque se funda en la palabra de Dios". Con todo, esta doble distinción de la metafísica proviene acertadamente de un análisis histórico, mientras que, si por otro lado, se considera, a raíz de ellas, cómo la metafísica, desarrollada por paganos, se vuelve cristiana, entonces se observaría especulativamente que si se cumple este paso se trataría de una metafísica que habilitaría la posibilidad de descubrir *in ente* el *esse* en cuanto Dios. El texto continúa: "Pero estas dos teologías no pueden contradecirse: es más, deben integrarse. Y las reflexiones de Aristóteles, iluminadas por los datos de la Revelación aparecen mucho más claras y con una enorme potencialidad. Así, mientras Aristóteles habla de que lo que constituye la felicidad del hombre es la contemplación del objeto de especulación más perfecto, Tomás de Aquino va todavía más lejos y declara que la felicidad suprema del hombre es la visión de la misma esencia divina por toda la eternidad. Y aquí está la cuestión: las mismas fórmulas aristotélicas presentan una extraordinaria novedad en la obra del Aquinate: la filosofía primera misma se hace teología cuando se ordena al conocimiento de Dios; el ser divino es un fin, mientras que en el filósofo griego no dejaba de ser algo inalcanzable" (p. 179). De aquí se concluyen tres cosas: En primer lugar el paso de la filosofía primera a la metafísica; luego, de esta última hacia la teología; y finalmente, de la distinción y complemento entre la teología filosófica, llamada también metafísica, y la teología cristiana. Así, la tesis de que haya dos teologías es verdadera cuanto a la historia, pero es falsa cuanto a la especulación. Pues en este caso la teología pagana queda integrada en la cristiana y en vez de comprender dos teologías debería decirse dos modos o caminos de una misma teología o, si se quiere, un mismo camino de dos etapas. En efecto, por la investigación racional de la mente cristiana se alcanza el ente y luego, a través suyo, el *esse*, para finalmente revelarse como Dios. Y así una misma ciencia, la teología, que se revelaría con este nombre y con este fin (Dios) solo al final del camino científico. Cfr. Parte III, 1, Cap. 2 y 3.

metafísica, llamada con propiedad teología filosófica,[61] y aquella que desde la fe efluye hacia las substancias consideradas como creaturas. No obstante la primera está incompleta sin la segunda, y ésta no puede ser cabalmente explicada sin la primera.

Si a la metafísica y a la filosofía primera les compete estudiar los 'preámbulos de la fe', en virtud de sus principios, a la teología le corresponden los 'artículos de fe', los cuales, *quasi principia*, orientan la dialéctica de la razón con rectitud hacia los misterios de la fe. No se superponen de este modo los principios de una con los de la otra, pues el ente en los preámbulos de la fe es asumido por los artículos de la fe en una nueva dimensión comprensiva de la realidad como creación mistérica.[62]

Finalmente, si por un lado la ciencia teológica no presenta divisiones internas, por el otro, le quedan sujetas todas las ciencias y las artes, coronándose efectivamente como ciencia primera. Pues la metafísica o teología es una ciencia especial a la que todas las ciencias le quedan sujetas por considerar una cierta parte del ente,[63] como el ente material o físico.

Hasta aquí el contenido del tratado tomístico *De Trinitate* en lo concerniente a los *subiecta* y la división de las ciencias. Con todo, esta primera parte, cuyo desarrollo será visto en el capítulo siguiente, ya adelanta una cosmovisión diferente a aquella exégesis general del tomismo contemporáneo: 1º. existe un fin último llamado *beatitudo* al cual quedan sujetas las secciones de las ciencias especulativas, las

[61] Cfr. Parte III, 1, Cap. 2.

[62] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pr. 33-38: "philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequntur, preordinant scientiam de creaturis scientie divine, scilicet naturalem metaphisice, set apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem preveniat creature." A partir de aquí se establece la íntima conexión entre los nombres teología y sacra doctrina por una parte y la creación como acto esencial de la Trinidad por la otra. Para ello, cfr. G. Celada Luengo, "El aprecio de Santo Tomás…"; cfr. P. C. Sicouly, "Sacra doctrina en Santo Tomás de Aquino. Una opción con implicancias para la comprensión de la teología y su relación con la filosofía y las ciencias. Interpretaciones y perspectivas" *Studium, Filosofía y Teología*, vol. VIII, fasc. 16, (2005), pp. 291-307; cfr. S. Sanz, "Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según Santo Tomás", *S. Th.*, n. 36, 2004/3, pp. 911-929; cfr. L. J. Elders, "El método en la sacra doctrina según Santo Tomás de Aquino", *XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, (1998), pp. 279-291.

[63] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 6, 322-327: "quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphisice, non tamen oportet quod alie scientie sint partes ipsius: accipit enim unaqueque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi […]."

ciencias prácticas y las artes en general; 2º. el orden genérico descendente de las ciencias es el siguiente: ciencias especulativas, ciencias prácticas, artes en general; 3º. en la ciencia especulativa se convierten el *esse* y el *verum*, demarcando simultáneamente su límite hacia dentro y hacia fuera; 3.1º. la relación del *esse* con la materia es el criterio de división interna de las ciencias especulativas. Y ese criterio es doble: A) *naturaliter*; B) *quoad nos*: A.1) la ciencia divina es ciencia primera y las otras ciencias le están subordinadas, sin que Tomás indique explícitamente cuál sea ese orden; B.1) a. física; b. matemática; c. ciencia divina; 3.1.1º. la relación establecida por Tomás de Aquino entre A y B es armónica y virtuosa; 4º. las ciencias prácticas y las artes quedan siempre sujetas a las ciencias especulativas.

Entre las ciencias especulativas la teología no presenta divisiones internas con *subiecta* diferentes; solo nombres distintos, cuyo orden entre nombres, desde la comprensión humana que comienza en lo imperfecto y culmina en lo perfecto, es: a. teología como filosofía primera; b. teología como metafísica; c. teología como teología. En cambio la ciencia física o filosofía natural, bajo el criterio físico que empieza en lo imperfecto y termina en lo perfecto, se divide en: a. ciencias de las sustancias abióticas, como los minerales, astros o elementos; b. ciencia de las sustancias bióticas: b.1. Ciencia botánica; b.2. Ciencia zoológica; b.3. Ciencia humana o antropología en general. Finalmente la ciencia matemática se divide en: a. aritmética; b. geometría; c. ciencias medias: astronomía y ciencias/artes cuando su principio teórico sea el número (v.g. la música).

Ahora bien, este sucinto esquema sobre la división tomística de las ciencias está enraizado en la dependencia del intelecto respecto del *esse*. Las ciencias miran al, y se despliegan del universal real (*forma* o *ratio* de las sustancias concretas), y en ello radica la constitución de su relación. En efecto, el principio –la misma realidad– se orienta y despliega como ciencia en la búsqueda de las causas de las cosas, que es su finalidad. De este modo principio y finalidad son, en la realidad concreta a estudiar, lo mismo, y en la ciencia de idéntica manera. Y así puede enunciarse que la razón de dicha división de las ciencias está fundada en la regencia del *esse* como directriz del intelecto y está reflejada en las definiciones tomísticas de los saberes científicos en tanto tales definiciones dan constancia de la esencia del tipo de sustancia a considerar.

Por lo tanto, en respuesta a los capítulos de la primera parte, y específicamente a los consignados como segundo y tercero, se eleva un modo diferente de entender la relación entre las ciencias según el *subiectum* de cada una. En efecto, contra una promovida comprensión y clasificación de índole gnoseológica o lógica por parte del tomismo de escuela tradicional, consideramos más apropiado haber intentado mostrar una lectura que irrumpe en otra dirección. Pues, si se desplaza esta clasificación que ahora se manifiesta como más originaria, el orden de las ciencias se enraíza en los actos mentales de abstracción, y, consiguientemente, hacen de fundamento y justifican una ordenación en el que la realidad de la creación y de Dios depende del modo como el hombre conoce.

Por esto, ha de tenerse presente que para Tomás de Aquino: 1º. la clasificación de los saberes científicos no depende esencialmente de la *gnosis* humana y/o del modo cómo lo conocido se hace presente y existe en la mente (posición especulativa próxima a, conducente a, o idéntica al representacionismo y ajena al pensamiento tomístico);[64] 2º. el modo humano de alcanzar el saber científico físico, matemático o teológico se manifiesta claramente como una cuestión diversa, aunque paralela, que debe ser estudiada en forma diferenciada (principalmente la noción de *abstractio*); 3º. el orden de las ciencias *per se* propuesto por Tomás deberá ser el mismo para los hombres, los ángeles y Dios; 4º. el ordenamiento *quoad nos* de las ciencias marca el distanciamiento entre el orden dado por los hombres, los ángeles y Dios; 5º. el orden *per se* de las ciencias manifiesta el ordenamiento absoluto de la naturaleza (ya que su correlato es la gradación óntica de la creación: minerales, plantas, animales, hombres y ángeles), y en consecuencia, coinciden esencialmente para la comprensión humana la causalidad trascendental del universo y el modo absoluto del conocimiento divino.

[64] S. Gelonch, "Una contribución para el nacimiento del representacionalismo", *Philosophia*, n. 68, (2008), pp. 123-132: Brevisímo artículo que muestra tres puntos claves: 1. La visión representacionalista de la filosofía de la ciencia y de la ciencia; 2. Su arraigo en la Modernidad y especialmente en Descartes; 3. Su vinculación epocal con Tomás de Vío Cayetano y la diferencia de pensamiento científico de este último con Tomás de Aquino. En esta dirección dice que la filosofía clásica, aquella también de Tomás de Aquino, explica la constitución de la realidad por los grados y principios de ser; mientras que aquella desarrollada por Cayetano es "lógica, en cuanto depende de los actos de la inteligencia y de sus modos de consideración" (p. 127).

CAPÍTULO 2
Sujetos, división y ordenamiento de las ciencias según los comentarios de Tomás de Aquino a los tratados de Aristóteles

El capítulo antecedente comenzaba afirmando que haría las veces de introducción a los *subiecta* y divisiones de las ciencias orientada a este segundo capítulo, el cual expondrá, según se dijo, un cumplimiento pleno de lo allá comenzado. En efecto, el capítulo uno –texto centrado exclusivamente en la glosa al *De Trinitate*– me ha parecido que sería el comienzo efectivo del orden de las ciencias que se propuso Tomás, aunque no ciertamente su fin. Éste, por su parte, encontraría lugar entre las introducciones a los tratados aristotélicos.[1] Y por ello, en orden a ahondar en el asunto, el fin de este apartado se sintetiza en lo mismo que el anterior: presentación de los *subiecta* de las ciencias, su división y ordenamiento.[2]

[1] J. Morán y C., "Tomás de Aquino: los proemios a Aristóteles. Introducción, traducción y notas", *Tópicos*, n. 1, (1991), p. 199: "Los proemios tienen como característica general que el Aquinate intenta señalar el lugar que le corresponde a cada una de esas obras dentro de la filosofía en general y, en concreto, dentro del corpus de Aristóteles: son una visión totalizante de las partes que constituyen la filosofía, de la manera como están articuladas entre sí y del objeto que estudia cada una de ellas."

[2] Las presentes consideraciones científicas acerca de Tomás de Aquino se refieren de manera inmediata al Aristóteles recibido y comentado en su tercera estadía en París. Durante seis años –entre 1267 y 1273– escribió doce comentarios a Aristóteles, que al modo de un pequeño corpus, dicen qué y cómo lo comprendió Tomás. Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie, Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux oeuvres principales d'Aristotle: Tomo 1. L´esprit des disciplines fondamentales*, F.X. Paris: De Guibert 2004. pp. 63-69: L´ intention des commentaires. Mas, la única obra no tenida en consideración será la *Tabula libri Ethicorum*. Para ello, cfr. J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás*…, p. 367: Este índice es un antecedente directo de la parte moral de la *Suma Teológica* como preparación para la misma. Se encuentra inacabada, y en ella figura con mayor claridad la intervención libre de los copistas del Santo. La obra data del año 1270 en París cuando Santo Tomás se presta a redactar la *Sententia libri Ethicorum* y la *secunda pars* de la *Summa Theologiae*. También: La plasmación del *ordo scientiarum* en estos comentarios obedece a su intención de comprender el pensamiento y lenguaje aristotélicos. En ellos, sin embargo, su explicación se extendió a lo que el texto 'quiso

La razón de un tratamiento diferenciado en capítulos radica en cuestiones de orden metodológico e histórico. El texto *De Trinitate*, obra de relativa juventud, y los textos referidos a Aristóteles, de madurez, tienen en este aspecto una estructura análoga. Lo que está presentado en ciernes en el primero, se manifiesta expandido en los segundos. Luego, una vez vista la prefiguración del asunto en aquél, se intentará poner de manifiesto la complejidad que alcanza en los últimos, compendiando la comprensión tomística en un mapa de ciencias. Esto es, una lectura detenida de tales introducciones revela la emergencia de una cartografía epistémica,[3] ciertamente más completa y compleja que aquel mapa relativo al *De Trinitate*, pero en nada opuesto al mismo, que lo cumplimenta en forma perfecta y lo tensa a su máxima expansión y posibilidades de desarrollo. Lo cual pone al descubierto un sentido preciso de ciencia tomasiano que revela toda una visión comprehensiva del universo como macro y microcosmos.

1. Exposición *per se* de las ciencias: su orden *naturaliter*

En las páginas introductorias a cada uno de los tratados aristotélicos[4] aparecen cuestiones pertinentes a la definición, la demostración y el contenido de cada una de las ciencias. Tales cuestiones se muestran también solidarias para construir el ya anunciado mapa de las ciencias. Y así, símil al texto *De Trinitate*, la primera pieza, como parte principal en acto que permite esclarecer el todo en potencia, conviene sea señalada como el fin último de todos los saberes científicos. Ese fin, que se ex-

decir', y con esto su referencia a la luz de la revelación cristiana. Para ello, cfr. J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás*..., p. 258.

[3] Para una clasificación ligera de la distinción entre las ciencias especulativas siguiendo esencialmente las introducciones de los comentarios de Tomás a Aristóteles, cfr. G. E. Ponferrada, "Ciencia y filosofía en el tomismo", *Sapientia*, vol. XLVII, n. 183, (1992), pp. 9-22. Empero, dicho criterio de distinción está basado en la previa operación de la abstracción como medio de clasificación y orden de los saberes científicos (p. 12). Con todo, conviene destacar, también en concordancia con los capítulos de la Parte I, que, según este autor, "los tomistas no coinciden en afirmar o en negar la distinción entre filosofía y ciencias (en el sentido actual del término) […] así, las ciencias, en el sentido actual del término, se distinguen específicamente de la filosofía" (p. 21).

[4] C. A. Lértora Mendoza, "El comentario de Santo Tomás a los Posteriores Analíticos. Notas metodológicas", *Sapientia*, vol. LVII, fasc. 211, (2000), pp. 70-71: "Tomás no lleva a cabo una interpretación histórico crítica del pensamiento del Estagirita, sino una reconstrucción sistemática muy precisa."

presa como *beatitudo*,[5] encuentra propiamente su lugar en lo que toca al hombre al manifestarse también y *per se* en cada una de las ciencias. En éstas, de modo singular, la persona debe encontrar cierta felicidad, y a través de ella, ser capaz de ascender en y por los diversos conocimientos hasta una última ciencia superior, bajo la cual queden comprendidas las demás, al modo como un supragénero abarca sus especies.

La segunda pieza, en tanto "[…] lo propio del sabio es ordenar […],"[6] señala las mismas ciencias según sus fines.[7] Estos, enlazados por su propia correlación, comprenden ámbitos comunes que *ipso facto* posibilitan la descripción de dos cuestiones.

La primera delinea tres ámbitos comunes llamados ciencias especulativas, prácticas y productivas. La segunda, derivada de aquella, señala las relaciones internas de cada ámbito. Así pues, primero conviene atender a los lazos de dichos ámbitos y luego considerar en cada uno de ellos su división interna. Tales ámbitos, mencionados como ciencia, en clara analogía con las ciencias *in concreto*, se ensamblan de un único modo que implica dos miradas. La adecuada articulación de una ciencia con otra acaece con propiedad, en un primer momento, mediante un originario reconocimiento y respeto relativo a los entes, según que ellos mismos, por el hecho de ser naturales, demarcan sus propios límites. Dicha posición impuesta *secundum quid* coincide *prima facie* en su mostración con la primera mirada que el hombre posa sobre lo real. La segunda, solo posible mediada por la primera, responde al recorrido que realiza el alma humana en las ciencias según las vaya descubriendo. El único modo, en consecuencia, de revelar la dependencia articulativa de unas ciencias con otras es considerar los entes según sí mismos.[8] Estos, coincidiendo con la posición humana de entenderlos según lo que son, dicen que la segunda mirada –aquella por la cual el hombre asciende

[5] Tomás de Aquino, *Sent. Met*., pr. 1: "Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo."

[6] Tomás de Aquino, *In Eth*., lib. 1, l. 1, 2: "sapientis est ordinare."

[7] J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 72: En este orden de ciencias el autor distingue primeramente la noción de intelecto como especulativo y práctico. Le secunda la distinción entre ciencias teóricas: Física, Matemática y Metafísica, y finalmente las ciencias prácticas y poiéticas.

[8] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 215: "toute connaissance 'scientifique' ainsi s´enracine dans l´expérince des êtres que nous recevons en nous d´abord par notre connaissance sensible."

comprehensivamente de una ciencia hacia otra– es consecuencia de la primera. De donde, fijado el hecho de que la persona, a semejanza del intelecto divino,[9] conoce por su sola razón la vastedad de la naturaleza, se afirma sin temor que todas las ciencias en su proceder operan *per rationem*,[10] y que tal operación no queda sino demarcada y sustentada por los entes en general.

Por lo tanto, la exégesis correcta referida a la distinción que refleja la armonía de las ciencias obedece al diverso modo de los entes.[11] Con base en ellos Tomás establece los tres ámbitos científicos generales que conforman la totalidad de dicho mapa. Tales ámbitos se diferencian por medio de un único criterio general que dice: "[así como] las cosas son separables de la materia, así también son separables respecto del intelecto."[12] Lo cual deviene, por un lado, en la distinción y jerarquía de las ciencias especulativas.[13] La razón otorgada por el de Aquino es: "ninguna ciencia prueba su *subiectum*,"[14] y luego, como toda ciencia procede desde sus principios, conviene "determinar con antelación acerca de los más universales"[15] ya que su razón está en que "[si] esto no se hiciere, lo mismo se repetiría con frecuencia."[16]

[9] Tomás de Aquino, *In Pol.*, pr. 1: "Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, […]." Cfr. É. Gilson, *El Tomismo*…, pp. 381, 387.

[10] Tomás de Aquino, *In Pery.*, pr., pág. 7: "duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in se ipsa."

[11] Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib. 1, l. 1, 26-29: "secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat sunt diversae scientiae: nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum […]."

[12] Tomás de Aquino, *De sensu*, tr. 1, pr., 2-3: "sicut separabiles sunt res a materia, sic et que circa intellectum sunt."

[13] J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 152: Otro criterio por medio del cual puedan ordenarse las ciencias es comenzando desde la identificación en la metafísica de aquello que es más ser con aquello que es más en acto. Este principio muestra una naturaleza ordenada desde los minerales y los elementos hasta Dios.

[14] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4, pág. 4: "nulla autem scientia probat suum subiectum."

[15] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág. 5: "ostendit quod inter principia oportet praedeterminare de universalioribus."

[16] Tomás de Aquino, *In An.*, Iib 1, l. 1, 402a1, 9-10: "quia nisi hoc fieret, idem diceretur frequenter."

Dicho criterio general, enmarcado en la figura del primer ámbito, señala primeramente el tamiz por medio del cual se distinguen hacia dentro las ciencias especulativas. Pero también señala, por otro lado y en segundo lugar, la articulación de las ciencias subordinadas a la física, cuya obvia apertura para Tomás es la antropología que hoy llamaríamos filosófica. Y así, en este ámbito de las ciencias ya se observa anticipadamente la subordinación de las ciencias prácticas y factivas al espectro de las ciencias teoréticas o especulativas.

No obstante, como "el conocimiento de las causas de algún género es el fin al cual la consideración de la ciencia se extiende"[17] y "como toda ciencia se alcanza por demostración, y la demostración es mediante la definición, es necesario que según el diverso modo de la definición se diversifiquen las diversas ciencias"[18] puesto que "nos conviene proceder desde los universales hacia los singulares."[19]

El universal señala tanto el género cuanto las especies. Y ambos, presentes en la definición, dicen respecto del primero la subordinación entre los géneros, i.e. entre las ciencias especulativas, y respecto del segundo, la subordinación de cada una de ellas según lo que significan por sí.

En efecto, el género en acto contiene la especie en potencia[20] y explicitar la especie a través del género es esclarecer la proximidad de tal género en relación con alguna especie.[21] Mas, si bien esto es pertinente en el caso de la filosofía natural y la matemática, no lo es en sentido es-

[17] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr. 8: "cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit."

[18] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 1, pág. 4: "cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari."

[19] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág. 5: "ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere."

[20] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 9, pág. 6: "Sicuti enim qui apprehendit genus, non apprehendit species distincte sed in potentia tantum."

[21] Tomás de Aquino, *In Gen.*, pr. n. 2, pág. 202: "Est autem considerandum quod de unoquoque quod in pluribus invenitur, prius est considerandum in communi, quam ad species descendere. […] Similiter etiam considerare oportet quod, si in aliquo genere aliquod primum invenitur quod sit causa aliorum, eiusdem considerationis est commune genus et id quod est primum in genere illo […] quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare."

tricto para la metafísica, ya que esta última es causa de todo género sin ser ella por lo mismo género alguno.[22] Pues la metafísica es saber de las causas y principio de los géneros, sin ser ella un género.

Ahora bien, si nos ceñimos al ámbito de las ciencias especulativas, las relaciones entre las ciencias teoréticas se pone de manifiesto atendiendo a las definiciones y los *subiecta* de cada una de ellas. La primera de tales es la metafísica, porque su amplitud, en cierto sentido, abarca las otras dos ciencias; la segunda es la filosofía natural o ciencia física, y la tercera y última es la matemática.

La metafísica tiene como *subiectum* propio el *ens commune*. Este *subiectum*, según el mismo Tomás, es principio y fin de dicha ciencia, pues arroja luz sobre toda su temática, mostrando en sus límites un mismo fin, que según el modo de abordarlo recibe nombres diferentes.

> Pues, aunque el *subiectum* de esta ciencia sea el ente común, sin embargo se dice toda ella acerca de estas cosas que son separadas de la materia según el *esse* y la razón. Porque se dicen separadas según el *esse* y la razón no sólo aquellas cosas que nunca pueden ser en la materia, como Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellas cosas que pueden ser sin materia, como el ente común, pues esto sin embargo no acontecería si dependiesen de la materia según el *esse*.[23]

> En efecto, se dice ciencia divina o teología en cuanto considera las substancias antes mencionadas [Dios y los intelectos separados]. [Y se dice] metafísica, en cuanto considera el ente o aquellas cosas que se siguen de lo mismo. En efecto, esta trans-física es descubierta en vía de resolución como lo más común después de lo menos común. Y se dice filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas.[24]

[22] Tomás de Aquino, *In Gen.*, pr. n. 2, pág. 202: "quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare. Et inde est quod Philosophus in Metaphysica simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum."

[23] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr. 8: "Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent."

[24] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr. 8: "Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat." Para la tesitura de tres nombres para una misma ciencia, puede verse, aunque críticamente, el texto de S. Mansion, "L´intelligi-

En cambio, si el ente común queda determinado por la materia, se convierte en ente sensible, y como tal, al no ser tratado por la metafísica, es responsabilidad de la física, ya que "debe saberse que hay algunas cosas cuyo *esse* depende de la materia y no pueden ser definidas sin la materia."[25] En efecto, dice el Aquinate que "[en la ciencia física] el *subiectum* del movimiento es la magnitud y el cuerpo, porque nada se mueve si no es cantidad"[26] y así el cuerpo movible devenido en 'cosa móvil'[27] se enuncia como *subiectum* de la filosofía natural.

Una vez considerada la *res mobilis* como *subiectum* de la ciencia física, cabe ahora examinarla como *subiectum* de la matemática. Esta última especula de la cosa móvil sólo "los números, las magnitudes y las figuras,"[28] ya que "en algunas cosas son las que aunque el *esse* no pueda sino estar en la materia sensible, sin embargo en su definición no incluye materia sensible."[29]

Establecido el contenido de las tres ciencias especulativas, y retomando el hecho de que "la definición completa difiere de la demostración por la sola posición,"[30] desde la perspectiva de la demostración, como reverso de la definición, se descubre que "no toda ciencia demuestra por medio de todas las causas."[31] En consecuencia, las ciencias especulativas tienen cada una un *subiectum* propio desde el cual se des-

bilité métaphysique d´après le prooemium du commentaire de saint Thomas à la métaphysique d´Aristote", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. LXX, fasc. 1-2, (1978), p. 50: "une science une sous la diversité de ses appellations: science divine ou théologie […]"; "Le triple regard de l´intelligence qu´on vient de décrire no définit pas trois sciences, selon S. Thomas, mais une seule" (p. 53); "l únité de la science suprême" (p. 54).

[25] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 2, pág. 4: "Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt."

[26] Tomás de Aquino, *In Coe.*,pr., n. 3, pág. 2: "Subiectum autem motus est magnitudo et corpus: quia nihil movetur nisi quantum."

[27] Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib.1, l. 1, 1094a, 50-51: "Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis."

[28] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 2, pág. 4: "[…] et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae."

[29] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 2, pág. 4: "quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit."

[30] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 5, pág. 4: "cum completa definitio sit demonstratio sola positione differens […]."

[31] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 5, pág. 5: "non omnis scientia per omnes causas demonstrat."

pliegan, que se llaman especulables y verdaderos al ser percibidos por el intelecto, y que una vez recibidos, los explora. Luego, para Tomás, el *subiectum* de una ciencia es el centro desde el cual se fija cada definición científica; y cada uno de tales saberes procede por medio de causas que muestran no sólo la veracidad de dicha ciencia y su alcance sobre la naturaleza, sino también la certeza para la persona. En efecto, la certeza intelectual es consecuencia de la demostración causal, ya que: "[…] siendo adquirida la certeza de la ciencia por el intelecto desde las causas,"[32] posibilita la distinción entre dichos ámbitos.

Cada ciencia tiene su *subiectum* y demuestra, consecuentemente, por medio de causas afines a tales *subiecta*. Luego, no toda ciencia demuestra por todas las causas. De donde la ciencia metafísica se llama ciencia primera, y sus causas serán también consideradas como primeras, porque ella "[…] parece ser máximamente reguladora de las demás [ciencias]":[33] "Pues la matemática no demuestra sino por la causa formal; la metafísica demuestra principalmente por la causa formal y final, y también por la causa agente; pero la [ciencia] natural por todas las causas".[34]

Ahora bien, así como el *subiectum* de la ciencia física no es el cuerpo móvil, sino la cosa móvil –existe una divergencia entre la cosa móvil meramente corpórea y aquella en tensión con lo corpóreo–, así en la primera dirección se atiende a la física que estudia los astros y los entes generables y corruptibles, y en la segunda –temporalmente posterior según la misma ciencia física y según la revelación bíblica–[35] se estudian los seres vivos, en tanto "[…] el alma es fuente y principio de todo movimiento en las cosas animadas."[36]

De ambas direcciones de la ciencia natural, atenderemos primero aquella que estudia la cosa móvil en tensión a lo corpóreo capaz de actualizarlo por sí mismo y no en virtud de otro. Esto es, el Aquinate

[32] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr. 4: "cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis […]."

[33] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr. 4: "Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix."

[34] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 5, pág. 5: "Nam mathematica non demonstrat nisi per causam formalem; metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem; naturalis autem per omnes causas."

[35] Cfr. *Génesis* I, 1-31.

[36] Tomás de Aquino, *In An.*, lib.1, I. 1, 402a4, 128-129: "et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis."

rápidamente menciona los grados de vida inferiores al hombre y finalmente se detiene en él como sujeto de análisis:

> De donde debe considerarse que en el II [libro] *Sobre el alma* estableció cuatro grados de vivientes, de los cuales el primero es de aquellos que tienen sólo una parte del alma, la nutritiva, por la cual viven, tales como las plantas. Mas, hay algunos otros que con esto tienen también sentido sin movimiento progresivo, como son los animales imperfectos, por ejemplo las ostras. Pero, [todavía hay] algunos otros que tienen además movimiento local progresivo, como los animales perfectos, tales como el caballo y el buey. Y algunos además [tienen] intelecto, como los hombres.[37]

Una vez pasada revista a la ascendente perfección de la naturaleza viva material en virtud de los diferentes grados perfectivos de la forma,[38] y alcanzado el hombre, se atiende a su formación constitutiva. Su desenvolvimiento arroja una nueva luz sobre lo antes expuesto, invirtiendo en algún caso –la física– el orden de las ciencias y develando a la razón intelectual como principio rector del ser humano.

Así, las ciencias especulativas se ocupan de algo dado. Vale decir, de un orden de cosas que la razón considera pero no hace.[39] Según esto: "la verdad es el fin de la especulación,"[40] y en cuanto tal ha devenido rectamente para Tomás en tres ciencias, pues es "[…] lo que comprendemos bajo la filosofía natural, la matemática y la metafísica."[41]

El ámbito de las ciencias prácticas, dependiente de las especulativas,[42] y entroncado como ámbito o pieza propia en el marco de la filo-

[37] Tomás de Aquino, *De sensu*, tr. 1, pr., 55-64: "Unde considerandum est, quod in II De anima quatuor gradus vivencium determinavit, quorum primus est eorum que habent solam partem anime nutritivam per quam vivunt, sicut sunt plante; quedam autem sunt que cum hoc habent etiam sensum sine motu progressivo, sicut sunt animalia imperfecta, puta coccilia; quedam vero sunt que habent insuper motum localem progressivum, sicut animalia perfecta ut equus et bos; quedam vero insuper habent intellectum, sicut homines."

[38] J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie…*, p. 211.

[39] Tomás de Aquino, *In Eth.*, Iib. 1, l. 1, 1094a, 28-30: "Nam ad philosophiam naturalem pertinent considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit."

[40] Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib. 1, l. 1, 1094a1, 135-136: "nam verum est finis speculationis."

[41] Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib. 1, l. 1, 1094a, 30-31: "ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam."

[42] J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie…*, pp.183-184: La dependencia de la moral respecto de la metafísica se nota en la convertibilidad del ser y del bien. Para una profundización de la mutua influencia entre la inteligencia y la voluntad en orden a destacar la dimensión moral del conocimiento científico, y cuyo eje estaría dado en la

sofía natural, es definido por el Aquinatense como ciencias "prácticas u operativas según la imitación de la naturaleza."[43] Y esta imitación se observa en la razón según que es "de aquellas cosas que el intelecto humano hace según el arte."[44] De modo que la razón está tanto en las ciencias especulativas cuanto en las ciencias prácticas,[45] y cabe agregar en las factivas,[46] ya que "[…] no otra cosa parece ser el arte que cierta ordenación de la razón por la cual a través de determinados medios los actos humanos llegan al debido fin."[47]

Así, desde una exposición *naturaliter* de órdenes científicos, la ciencia de la naturaleza contiene como su más eminente grado la antropología filosófica. Ella, para Tomás, no se compone exclusivamente de una única ciencia, sino de la comprensión de diferentes ámbitos científicos. El primero será aquel de la ciencia de la lógica, porque entre las ciencias prácticas hay dos secciones. La primera, nos dice, se enuncia como "[…] el orden que la razón hace, considerando que su propio acto pertenece a la filosofía racional a la cual es inherente considerar alternativamente el orden de las partes de la oración, y el orden de los principios en las conclusiones;"[48] la segunda sección está conformada

virtud moral de *studiositas*, cfr. C. González-Ayesta, "El amor a la verdad en Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 17, (2010), pp. 37-46.

[43] Tomás de Aquino, *In Pol.*, pr. 2: "quae vero sunt de rebus ab homine factis, sint practicae, sive operativae secundum imitationem naturae."

[44] Tomás de Aquino, *In Pol.*, pr. 1: "autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus."

[45] Tomás de Aquino, *In Pol.*, pr. 2: "Ex quo patet quod ratio humana eorum quae sunt secundum naturam est cognoscitiva tantum: eorum vero quae sunt secundum artem, est et cognoscitiva et factiva."

[46] Tomás de Aquino, *De sensu*, tr. 1, pr. 303-315: "ex quo patet quod consideratio sanitatis et egritudinis communis est et medicis et naturalibus. Cuius ratio est quia sanitas causatur quandoque quidem solum a natura et propter hoc pertinet ad considerationem naturalis, cuius est considerare opera nature: quandoque vero ab arte et secundum hoc consideratur a medico, set quia ars non principaliter causat sanitatem set quasi adiuvans naturam et ministrans ei; ideo necesse est quod medicus a naturali tamquam a principaliori principia sue scientie accipiat, sicut gubernator ab astrologo."

[47] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 1, pág. 138: "Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant."

[48] Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib. 1, l. 1, 1094a, 32-35: "Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem et ordinem principiorum in conclusiones."

por la ciencia moral, ya que "el orden de los actos voluntarios pertenece a la consideración de la filosofía moral."[49] No obstante, cabe aclarar que si se entiende la comprensión del saber desde la relación que guarda con el ser humano, es decir, no su concatenación por sí mismo, sino estrictamente según el movimiento de la razón en y a través de las ciencias, lo que se prioriza es la reubicación en el primer lugar de la ciencia de la lógica.

Debe advertirse, sin embargo, que la lógica se encuentra acompañada por la moral en tanto la actividad de la razón volitiva se llama práctica y el ejercicio de la volición racional se llama ejecución.[50]

Por consiguiente, si se considera primero la lógica como ciencia-arte porque el fin es el conocimiento de la naturaleza,[51] la moral es su base;

[49] Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib. 1, l. 1, 1094a, 35-37: "ordo autem actionum voluntariarum pertinent ad considerationem moralis philosophiae." Empero, si bien la voluntad prima como *subiectum* en la filosofía moral, no lo hace sino considerando, en primera instancia, al intelecto y seguidamente, las pasiones. A lo cual también cabe añadir las circunstancias de las acciones. Para dos ligeras introducciones a ambas cuestiones, cfr. D. M. Gallagher, "Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco", *Tópicos*, n. 6, (1994), pp. 59-69. Cfr. J. A. Tellkamp, "Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 12, (2005), pp. 205-217. En torno a la voluntad como centro de la ciencia ética no debe dejar de destacarse su relación con la *ratio* mediante las distinciones entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Cfr. B. Reyes Oribe, "Voluntas ut natura y virtud en Tomás de Aquino", *Espíritu*, LXI, n. 143, (2012), pp. 95-108.

[50] Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib. 1, l. 1, 1094a1, 131-142: "In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum, in appetitu autem rationali consideratur electio et executio […] Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio; quantum vero ad executionem ponitur actus."

[51] La ciencia de la lógica tiene como fin la verdad según el estudio del *intellectus qua ratio* en su desplegarse, cuyo despliegue es su proceder mismo. Y en su proceder el hombre mirado por y para sí mismo se descubre según el cómo de la *ratio*, cómo que es el modo manifestante del qué. Así, el despliegue del qué es su mostración modal que se cristaliza en dos esferas. La primera, el *intellectus*; la segunda, el *intellectus-rationalis*. Mas, el despliegue de la *ratio* sería imposible sino hubiese un qué que fuese fuente y dirección de sí mismo. Ese qué es la naturaleza, y esa naturaleza es la humana en tanto la lógica es propiamente ciencia, esto es, el estudio aislado de la potencia racional, no en cuanto potencia o facultad, sino en cuanto *ens* conocido, y de ese *ens* conocido, llamado objeto (*verbum mentis*), todas sus posibles relaciones según tengan *ad extra* fundamento *in re*. Pero dígase también lógica, esto es, ciencia-arte, cuando su fin es el estudio no sólo de la totalidad del hombre, sino además, de la totalidad de la naturaleza. Pues esto último es lo que señala que la lógica como arte se subordina a cada una de las ciencias especulativas. De donde la ciencia de la lógica en tanto ciencia se dice especulativa y en cuanto arte se dice operativa.

pero si se considera esta última, que alude a la purificación por medio de la virtud, la lógica es su principal fundamento, en razón de su colaboración en la distinción de lo bueno y lo malo.

Dentro de las ciencias prácticas la moral a su vez se despliega bajo tres modos[52] que, similares a tres círculos concéntricos, son, según el momento más restringido, la moral monástica, porque deviene naturalmente en la relación personal del hombre con Dios; en un segundo momento o círculo medio esa misma moral se muestra como familiar, ya que trata sobre la relación de la familia entre sí y con Dios. Finalmente, el último momento, mencionado como moral política, revela en su contenido la relación cívica de la comunidad consigo misma.[53]

Por último, asumida la moral, el hombre se aboca al arte fabril, aunque pudiendo cultivar las ciencias matemática y metafísica antes o después de una esmerada educación factiva o productiva.

Respecto de las ciencias factivas –i.e. las artes mecánicas–, última esfera de saber, subordinada a las ciencias prácticas y distinta de ellas, Santo Tomás afirma en primer lugar, que reciben dicho nombre porque es lo que propiamente hace la razón "[…] en la consideración de las cosas más exteriores."[54] Posteriormente señala, en relación con el mismo hecho, y a menudo por medio de ejemplos, la colaboración de las artes con la especulación de la ciencia física.[55]

A partir de lo recorrido, y antes de dar cabida al orden de las ciencias según la experiencia humana de las mismas, cabe esbozar sintéticamente una primera conclusión. La relación entre el hombre y la naturaleza se da de tres maneras. La primera es aquella de la ciencia especulativa,

[52] J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*…, p.189.

[53] Tomás de Aquino, *In Eth*., lib. 1, l. 1, 1094a, 99-106: "Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur, quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem quae vocatur monastica, secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae quae vocatur yconomica, tertia autem considerat operationes multitudinis civilis quae vocatur politica." Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*…, p. 73: Colabora en la distinción de las disciplinas morales de la ética, economía y política las virtudes de la sabiduría, inteligencia, ciencia, prudencia y arte.

[54] Tomás de Aquino, *In Eth*., lib. 1, l. 1, 1904a, 37-39: "Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas."

[55] Tomás de Aquino, *In Eth*., lib. 1, l. 1, 1094a, 22-24: "Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo."

la cual sostiene y enseña que el hombre opera como cognoscente, en tanto su fin es la aprehensión de la verdad de toda la naturaleza;[56] la segunda, la ciencia práctica, procedente de ella, señala que el hombre mediante su voluntad racional[57] opera de acuerdo con su propio fin: la conquista del bien moral.[58] La tercera, en cambio, como obra suya, y cuyo resultado es la invención de nuevos entes, muestra que existen cosas permitidas por Dios que, aunque no creadas, son fabricadas por el hombre, sobre las cuales también recae una suerte de manto ético.

La exposición, en consecuencia, del orden de las ciencias es el siguiente: 1. Metafísica,[59] 2. Física, 3. Matemática. A su vez el nivel 2 contiene: A. la ciencia de los entes móviles inanimados, B. la ciencia de los entes móviles animados. El ítem B incluye, desde lo imperfecto hacia lo perfecto, las ciencias: a. botánica, b. zoología, c. antropología.[60]

2. Exposición *quoad nos* de las ciencias

Conforme con lo mencionado en el apartado anterior se vuelve conveniente cultivar la ciencia metafísica sólo después y por medio de una acabada ciencia física y matemática que posibilite al hombre trascenderlas, para ubicarse más allá de sus límites. Sin embargo, aunque ello no sea más que una sugerencia, y no una necesidad para el hombre aprender física y matemática (sobre todo esta última), parece que dicho consejo se torna más atractivo si previamente se han recorrido tales saberes.

[56] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*…, p. 122: "Le but de la connaissance spéculative es la connaissance de la vérité pour elle-même." Cfr. É. Gilson, *El tomismo*..., pp. 418-424: "La afirmación de que el intelecto tiende a la verdad del ente y que con él se convierte, encuentra por un lado una referencia inmediata en la temática de los trascendentales. Por el otro, mediante la significación del término concepto en relación con el ente, y en convergencia con lo anterior, el comienzo de una epitemología tomasiana."

[57] É. Gilson, *El tomismo*..., pp. 426, 432.

[58] É. Gilson, *El tomismo*..., pp. 435-436: "Este bien moral es el bien universal que se revelará al final como Soberano Bien y finalmente como Dios."

[59] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 220: "La métaphysique –ici comme philosophie premiére– est tout entière présent á chacune des disciplines philosophiques."

[60] Véase que este orden es esencialmente el mismo que el figurado en el Génesis, según ya se insinuó. La metafísica es filosofía primera y la física le queda sujeta. Luego, en el orden de la ciencia física se avanza desde lo imperfecto hacia lo perfecto, esto es: Dios creó primero el universo en un orden que finaliza en la creación del hombre.

Seguido el consejo, los límites entre aquellas ciencias se vuelven más claros habiendo obtenido cierta experiencia que sin ésta. De donde siendo lo que aquí se presenta el fruto de una mirada meditativa sobre la experiencia, síguese del orden previo –la sección 1 del trabajo– la consiguiente expansión, esto es, el recorrido experiencial del alma humana a través de las ciencias.[61]

La insistencia sistemática en considerar la ciencia física antes que la metafísica obedece a razones constitutivas del ser humano. El hombre no conoce sino a través de los sentidos, los cuales al ser cierta participación de la razón,[62] alcanzan el ser sensible o ente móvil,[63] y a través de ellos el intelecto descubre su forma materializada reveladora de su esencia, que considerada en sí misma se dice especie.[64] Por lo cual, el conocimiento de la forma en la materia del ente sensible justifica que la física, tal como fue dicho, sea enmarcada como ciencia.

El estudio de los entes físicos revela los entes no-físicos. En este amplio espectro aparecen dos ciencias: la matemática y la metafísica. La diferencia entre ellas radica en que la primera depende de la física, mientras que la segunda se mantiene separada en y por sí misma, y no por intervención humana.

Sin embargo, el camino del conocimiento científico devela un comienzo en relación con la persona diferente al de los entes físicos sin más o física abiótica, o al de la metafísica. Se diferencia de lo primero porque la posibilidad de conocimiento no está sino en el hombre; de lo segundo, porque la metafísica *quoad nos* es ciencia última.[65]

[61] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 79: La manera de reordenar las ciencias en relación con el hombre surge de su propia experiencia: primero la filosofía natural, etc.

[62] Tomás de Aquino, *De sensu*, tr. 1, pr., 231-234: "quod autem sit aliqua virtus sensitive partis se extendens ad aliqua que non sunt presencia, hoc est secundum similitudinariam participationem rationis vel intellectus."

[63] É. Gilson, *El Tomismo*..., p. 379.

[64] É. Gilson, *El Tomismo*..., pp. 393-399, 410-412: Puede encontrarse aquí de manera escueta una explicación del conocimiento sensible como el principio del conocimiento humano y su relación con la imaginación y los intelectos pasivo y agente.

[65] Cfr. É. Gilson, *El Tomismo*..., p. 69. Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 80: "D´une certaine manière, toutes les sciences sont comme préparatoires à la Métaphysique , science 'divine' qui traite des premières causes de l´être, de la Cause première: logique, mathématiques, sciences naturelles, sciences morales et politiques sont comme les étapes antérieures qui ont leur intelligibilité et leur mode de définir

El ser humano, parte integrante de la naturaleza física en general, se entiende ante el cosmos como persona capaz de conocer la amplia naturaleza que lo rodea y capaz de trascenderla.

El intelecto de la persona[66] –medio por el cual aprehende la naturaleza esencial de los entes físicos– deviene en razón[67] como expresión suya capaz de fundamentar lógicamente el conocimiento silogístico o inductivo.

La cientificidad de la razón se despliega en tres momentos esenciales que dan cuenta del paso de la mera opinión al conocimiento científico o plenamente verdadero. Esos tres momentos se corresponden con los procesos sofístico, inventivo y judicativo. El primero, dice Tomás, refiere a la imposibilidad de alcanzar la verdad por defecto de algún principio que debiera observarse. El segundo, a la carencia de la necesidad y a la posibilidad de concluir con verdad, no obstante, el razonamiento. El tercero, en cambio, versa acerca de la necesidad y verdad del razonamiento.[68]

Este movimiento de la razón se repite en cada nueva ciencia que el hombre considera.[69] Tal despliegue racional da cuenta de la relación tensional entre el ente y el ser humano. Así, dicho proceso se manifiesta en la consideración de la física en general y en la consideración de los diferentes entes físicos en concreto. La posesión del alma, en su estado judicativo, de la verdad acerca del ente –vale decir, en cuanto capaz de

spécifique mais sont nécesaires pour comprendre la *scientia divina* qui a, elle ausi, son mode propre de définir."

[66] J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., pp. 105-111: Estas pocas páginas se ocupan de mostrar la diferencia y complementariedad entre la noción de *intellectus* y *ratio*.

[67] Cfr. É. Gilson, *El Tomismo*..., pp. 383-384: "Es, pues, evidente que en el hombre es una sola y misma potencia la que lleva los nombres de intelecto y de razón."

[68] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 5, pág. 139: "Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum; et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum; quod in ratiocinando erat observandum." Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p.129: Esta triple diversidad de los actos de la razón se corresponden con los tres actos de la naturaleza: aquello que sucede siempre, lo que se produce la mayoría de las veces y lo que rara vez sucede.

[69] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*…, p. 121: Entre los proemios, la ciencia de la lógica es verdadera introducción al conocimiento científico.

demostrar sin error tal conocimiento– no solo es el último eslabón alcanzado por el hombre en una ciencia, sino también base posibilitante de otra que guarda relación con la que le antecede, ya sea por todos sus principios o por algunos de ellos. Ella no depende de otros conocimientos; éstos dependen de aquella. La lógica se convierte, en este sentido, en el arte que educa la razón.[70]

El conocimiento de la física en general significa un conocimiento no específicamente científico de los fenómenos naturales, los minerales, las plantas, los animales y el hombre, aunque si de éstos se hiciera estrictamente ciencia se descubriría el paso natural de lo sumamente imperfecto a lo sumamente perfecto. La razón en su propio despliegue se confiesa en los momentos antes considerados no solo hacia fuera en relación con la filosofía natural o física, ya que el ente es lo primero que cae bajo la consideración del intelecto, sino particularmente hacia dentro, según que considera al alma según si misma y lo que ella hace.

Esto significa que lo primerísimo de la razón es el estudio de la naturaleza en sus diferentes estadios hasta alcanzar al alma, y en ella y por ella, considerando toda la naturaleza humana, atender en primer lugar a la razón según sí misma –por medio de la cual en este caso se alude a la ciencia lógica–, y seguidamente a su comportamiento que, si bien analíticamente considerado se divide en los tres momentos de monástico, familiar y político, se revela esencialmente moral. De allí que pueda afirmarse sin temor que todo el hombre es racionalmente moral y moralmente racional. Lo cual significa que toda su actividad y toda su producción artística son también, en tanto expresión suya, racionales y morales.

No obstante, esta ciencia práctica de la lógica –en cuanto instrumento– deviene en ciencia y arte fabril cuando utiliza la naturaleza de las sustancias sensibles para producir objetos externos al hombre útiles para la supervivencia y el embellecimiento de la sociedad.

Luego del ejercicio del arte fabril, y cuando están cubiertas todas las necesidades básicas, el hombre cultiva con mayor dedicación aquello que entrevió en la consideración de los entes naturales, y que es la ciencia matemática pura. Tal ciencia si bien vuelve sobre los sensibles a fin

[70] Para un análisis de la ciencia de la lógica como ciencia especulativa y ciencia práctica, cfr. B. Tremblay, "Thomas d´Aquin et la logique comme savoir contemplatif", *R.T.*, n. CXI, (2011), pp. 179-209.

de perfeccionar principalmente las diversas artes en general (matemática aplicada), también puede ser cultivada por sí misma, la cual recibe los nombres de aritmética y geometría.

La apertura al plano de la metafísica no exige de suyo el estudio y la meditación de la ciencia matemática, aunque ella y la física, cada una por sí misma, conduzcan de diferentes modos a la metafísica.

La contemplación de la naturaleza sensible insta a vislumbrar la naturaleza no sensible. Intuida en la física, pide del hombre el esfuerzo de que tal ciencia física dé cuenta de aquella. El camino que comienza por la ciencia física termina en la metafísica si se ha entendido adecuada y verdaderamente la física como ciencia. Ella misma cede su lugar de primera y se reubica como segunda.

La lógica, por lo demás, se dice omnipresente como arte, ya que en el caso de la teología, el fin es Dios, y el hombre conoce a Dios en cuanto que es hombre racional. En el caso de la física el fin es el ente móvil; y en la matemática, los números y las figuras. Ambos fines son conocidos por medio de la razón.

3. El orden de los tratados aristotélicos como materia que compone el mapa del saber científico

Examinados en los dos apartados anteriores los ámbitos generales del saber y su correspondiente articulación hacia fuera y hacia dentro, conviene ahora detenerse en los tratados artistotélicos que los justifican materialmente. El orden a presentar de tal mapa será abordado en relación con la concatenación de las ciencias según sí mismas.

En efecto, después de la metafísica como ciencia primera por sí, Tomás enuncia:

> [...] después de la consideración en común de los movimientos y móviles, que fue tratado [con anticipación] en el libro de la *Física*, convino primero que se tratase de los cuerpos según lo que se mueve con movimiento local, lo que se hace en el libro *Sobre el Cielo*, que es [propiamente] la segunda parte de la ciencia natural. Por lo tanto, resta una ulterior consideración sobre los demás movimientos que no son comunes a todos los cuerpos, sino que solamente son hallados en los inferiores, entre los cuales posee preeminencia la generación y también la corrupción.[71]

[71] Tomás de Aquino, *In Gen.*, pr. n. 1, pág. 261: "Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro Physicorum, primo oportuit quod tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali, in libro de Caelo;

El Aquinate señala que corresponde atender en el plano infra lunar, después del tratado *De Generatione*, a las obras que versan acerca de lo movible/movido:

> [...] y por esto de nuevo en el principio del libro *Sobre el Cielo*, que sigue a éste [*Física*], se comienza desde la notificación del cuerpo. Mas, siguen a este libro otros libros acerca de la ciencia natural en los cuales se trata sobre las especies de los movimientos, por ejemplo en el libro *Sobre el Cielo* acerca de lo movible según el movimiento local, que es la primera especie de movimiento. En el libro *Sobre la Generación*, acerca del movimiento hacia la forma y sobre los primeros movibles, a saber, los elementos en cuanto se refiere a las transmutaciones de aquellas cosas en común. En cambio, en cuanto a las especies de aquellas transmutaciones, en el libro *Sobre los Meteoros*. Y de los compuestos movibles inanimados en el libro *Sobre los Minerales*. Y de lo animado [trata] en el libro *Sobre el Alma*, y los que le siguen.[72]

En orden a una comprensión progresiva de los tratados aristotélicos es necesario ponderar la importancia fundamental de las páginas que componen el tratado de la física. Dicho texto es base y apertura que se despliega en pequeños tratados que especifican con mayor detenimiento alguna temática en él contenida.[73] Este despliegue obedece a un orden físico-lógico: el libro de la física es género respecto de los demás tratados.

El orden descendente que procede desde lo universal a lo particular señala que no puede continuar otra obra después de la *Física* que aquella que trata *Sobre el Cielo*. En efecto, así como el tratado de la *Física* es género respecto del texto *Sobre el Cielo*, así –y de este modo se prosigue con los demás tratados– este último es especie del anterior y género respecto del posterior.

quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio."

[72] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4, pág. 4 : "et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis. Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro de caelo de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de generatione, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro Meteororum; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de mineralibus; de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum."

[73] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 161: "D´une certaine manière, ce processus de concrétion propre à chaque traite correspondrait à ce que Thomas dans le proème du *de Caelo* appelle l´ordre de intention, l´ordre de composition, l´ordre de fondation […]."

En consecuencia, hay un primer suborden, dependiente de la física, que se articula como sigue: *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y corrupción*, *Sobre los meteoros* y *Sobre los minerales*. Existe un segundo suborden en donde las palabras del Aquinate, volviendo a la física, comienzan desde el tratado *Sobre el Alma*. El texto reza como sigue:

> Por tanto conviene sea distinguida entremedio esta consideración en tres partes, de las cuales una contiene aquellas cosas que conciernen a lo vivo en cuanto es vivo, y ello está contenido en el libro que trata *Sobre la muerte y la vida* en la que se determina sobre la respiración y la expiración por medio de la cual la vida es conservada en ciertos seres. Y en el [texto] *Sobre la juventud y la senectud*, por el cual se diversifica el estado de la vida. Y de modo semejante también en este libro que se titula *Sobre las causas de la longitud y brevedad de la vida*; y en el libro que escribió *Sobre la salud y la enfermedad* que conciernen a la disposición de la vida; y en el libro que se dice que hizo *Sobre el alimento y lo nutrible* los cuales todavía no nos han llegado a nosotros. Pero las demás pertenecen a lo que mueve, que sin duda está contenido en dos partes: a saber, en el libro *Sobre la causa del movimiento de los animales*, y en el libro *Sobre la gradación de los animales* en el que se determina acerca de las partes de los animales propias para el movimiento. Pero lo tercero pertenece a lo sensitivo, respecto de lo cual puede considerarse por una parte esto que pertenece a la acción interior o a los sentidos exteriores; y en cuanto a esto la consideración de lo sensitivo se contiene en este libro que se llama *Sobre lo sentido y lo sensible*, esto es, acerca del sentido y lo sensible, bajo el cual también se contiene el tratado *Sobre la memoria y la reminiscencia*. Y por otra parte, a la consideración de la sensibilidad pertenece esto, que hace la diferencia respecto del sentir en el mismo sentir o no, lo cual determinó a través del sueño y la vigilia en el libro que se llama *Sobre el sueño y la vigilia*.[74]

[74] Tomás de Aquino, *De sensu*, tr. 1, pr., 83-113: "Oportet ergo huiusmodi considerationem mediam in tres partes distingui. Quarum unum contineat ea que pertinent ad vivum inquantum est vivum; et hec continetur in libro quem scribit De morte et vita, in quo etiam determinat De respiratione et expiratione, per que in quibusdam vita conservatur, et De iuventute et senectute, per que diversificatur status vite; similiter autem et in libro qui inscribitur De causis longitudinis et brevitatis vite et in libro quem fecit De sanitate et egritudine, que etiam pertinent ad dispositionem vite, et in libro quem etiam dicitur fecisse De nutrimento et nutribili; qui duo libri apud nos nondum habentur. Alia vero pertineat ad motivum; que quidem continetur in duobus libris, scilicet in libro De causa motus animalium et in libro De progressu animalium, in quo determinatur de partibus animalium opportunis ad motum. Tercia vero pertinet ad sensitivum; circa quod considerari potest, et id quod pertinet ad actum interioris vel exterioris sensus, et quantum ad hoc consideratio sensitivi continetur in hoc libro, qui inscribitur De sensu et sensato, idest De sensitivo et sensibili, sub quo etiam continetur tractatus De memoria et reminiscencia. Et iterum ad considerationem sensitivi pertinet id, quod facit differenciam circa sensum in senciendo vel non senciendo, quod fit per sompnum et vigiliam de quo determinatur in libro qui inscribitur De sompno et vigilia."

Tal como ya se ha dicho previamente, en la ciencia física o filosofía natural aparecen claramente dos caminos a recorrer en relación con los entes móviles: lo moviente y lo movido. A la luz de este binomio se observan dos ámbitos. Uno de ellos es el movimiento de aquello que es moviente y movido, y el otro, en cambio, es de aquello que es movible/movido. Tales ámbitos obedecen a una cierta complejidad creciente en donde lo primero lo es en función de poseer virtualmente por medio de una forma superior las perfecciones de lo segundo.

El ámbito físico inferior, nombrado como segundo, comprende todos los entes sensibles inanimados; en cambio el superior abarca la multitud de entes sensibles animados. El último ámbito, que es propiamente de lo animado, se ramifica en el reino de las plantas o botánica general, de los animales o zoología y del hombre.[75]

En este caso la primera parte de la concatenación entre tratados es la siguiente: *Sobre el alma*, *Sobre la muerte y la vida*, *Sobre la juventud y la senectud*, *Sobre las causas de la longevidad y brevedad de la vida*, *Sobre la salud y la enfermedad*, *Sobre el alimento y lo nutrible*, *Sobre la causa del movimiento de los animales*, *Sobre la gradación de los animales*, *Sobre el sentido y lo sensible*, *Sobre la memoria y la reminiscencia*, *Sobre el sueño y la vigilia*.

El listado de obras que aquí nos ocupa precisa distinciones. No todos los textos tienen la misma gravedad. El tratado genérico de la lista es, despúes de la *Física*, el referido como *Sobre el Alma*. Esta obra, cual fuente de vida, se despliega según su orden en los ya mencionados tres reinos. La vitalidad del primer reino o vegetal, está comprendida entre las obras *Sobre el alma* y *Sobre el alimento y lo nutrible*. En cambio, el reino animal se subdivide en dos: los animales imperfectos y los animales perfectos. Los primeros principalmente por su inmovilidad, semejantes al reino vegetal, están también comprendidos entre las obras recién mencionadas.

En cambio el reino de los animales perfectos se extiende entre las obras *Sobre el alma* y *Sobre el sueño y la vigilia*, aunque su especificidad se despliega en los textos *Sobre el alimento y lo nutrible* y *Sobre el sueño y la vigilia*.

De aquí en más el Aquinate pasa a considerar al ser humano. Los tratados que le anteceden quedan asumidos en su humanidad según

[75] É. Gilson, *El Tomismo*..., pp. 403-404.

que las principales virtualidades de los reinos inferiores se entienden racionalmente.

Comenzando por la razón,[76] puesto que "[…] como dice Aristóteles en el principio de la *Metafísica*, el género de los hombres vive en el arte y en las cosas de la razón,"[77] lo primero a considerar es su razón según que "[…] el hombre se dirige en sus acciones por un juicio de la razón."[78] Sobre la base del estudio de su proceder se la llama "[…] arte de las artes, porque nos dirige en el acto de la razón, por el cual todas las artes proceden. Por lo tanto, conviene tomar las partes de la lógica según la diversidad de los actos de la razón."[79] Tomas de Aquino expresa:

[76] La clasificación de las obras lógicas aparece por única vez en forma completa en el comentario de Tomás a los Analíticos Posteriores. Cfr. Zagal A., H., "Versatilidad argumentativa en Tomás de Aquino", *Tópicos*, n. 1, (1991), p. 80: "En este lugar el de Aquino propone una nueva clasificación de las obras lógicas, lo que implica una concepción analógica del conocimiento humano, concepción notablemente soslayada por la manualística escolar." Cfr. C. A. Lértora Mendoza, "El comentario de Santo Tomás a los Posteriores Analíticos...", p. 69: "La ubicación sistemática que el Aquinate otorga a la lógica (y por ende a los Analíticos) está determinada por el currículo universitario de su tiempo. En efecto, mientras que hasta el siglo XII dialéctica y gramática habían convivido como dos de las siete Artes Liberales, la segunda pierde progresivamente lugar en la vida universitaria, hasta convertirse en una introducción al estudio filosófico, lo que significa a su vez un viraje de la lógica misma, convertida –desde la introducción del corpus aristotélico completo– en una parte esencial de su sistema más que una disciplina con siglos de tradición compleja." Cfr. A. Furlán, "La subordinación de la lógica a la ciencia", *Sapientia*, vol. XXVI, fasc. 100/102, (1971), pp. 121-136. Texto que versa sobre el orden elaborado por Tomás de los tratados aristotélicos concernientes a la lógica. Sin embargo dicho orden es interpretado a la luz del neotomismo, en donde se dan cita, como fundamento demostrativo, las posiciones de Gredt, Maritain y Casaubón, además de encontrar el autor para su exégesis apoyatura textual en la posición especulativa de Juan de Santo Tomás. Para una consideración introductoria a la lógica medieval en Tomás de Aquino de acuerdo con las ciencias de la gramática, retórica y dialéctica, cfr. J. M. F. Mendoza, "Tomás de Aquino ante la gramática: ¿ciencia especulativa o arte liberal?", *Revista Roda da Fortuna*, vol. 3, n. 1, (2014), pp. 180-201. Cfr. J. M. F. Mendoza, "Retórica en Tomás de Aquino: Arte liberal y ciencia especulativa", *Enfoques*, año XXVI, n. 2, (Primavera de 2014), pp. 71-85. Cfr. J. M. F. Mendoza, "Introducción a la noción de dialéctica en Tomás de Aquino", *Analogía Filosófica*, XXX, n.2, (2016), pp. 3-28.

[77] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 1, pág. 138: "Sicut dicit Aristoteles in principio Metaphysicae, hominum genus arte et rationibus vivit."

[78] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 1, pág. 138: "homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur."

[79] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 3, pág. 138: "Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt. Oportet igitur Logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis."

> Y son de la razón tres actos, de los cuales los dos primeros son de la razón según que es un cierto intelecto. En efecto, una acción del intelecto es la inteligencia de los indivisibles o no-complejos según que concibe lo que es la cosa. Y esta operación por algunos es llamada información del intelecto o visión por el intelecto. Y a esta operación de la razón se ordena la doctrina que menciona Aristóteles en el libro *Sobre los predicamentos*. La segunda operación del intelecto es la composición o la división del intelecto en la cual hay ya o bien verdad o bien falsedad. Y de este acto de la razón se ocupa la doctrina que menciona Aristóteles en el libro *Sobre la interpretación*. El tercer acto de la razón es según lo que es propio de la razón, a saber, el discurrir de uno en otro, como el ir de lo conocido al conocimiento de lo desconocido. Y de este acto se ocupan los restantes libros de lógica.[80]

El resto de los libros de lógica serán expuestos según el orden por el cual la razón procede alejándose de la ignorancia y conquistando progresivamente la verdad.[81] Así, el momento más alejado de la verdad o sofístico lo trata Aristóteles en el libro *Sobre los elencos*.[82] En cambio, el momento medio o inventivo se despliega en tres consideraciones. La primera de ellas y la que ocupa la posición más cercana a la sofística es aquella que trata el Estagirita en la *Poética*,[83] puesto que "[…] la sola estimación se inclina a alguna de las partes de la contradicción a causa de alguna representación."[84] La posición intermedia se cristaliza en la obra aristotélica *Retórica* en tanto que en ella la razón no se inclina por

[80] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 4, pág. 138: "Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro Praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro Perihermeneias. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri Logicae."

[81] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., pp. 124-125.

[82] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág. 140: "Tertio autem processui rationis deservit pars logicae, quae dicitur sophistica, de qua agit Aristoteles in libro Elenchorum."

[83] Para un estudio de la noción de poética en Tomás de Aquino, cfr. S. Argüello, "Sobre el modo de estimar poéticamente el mundo. Tomás de Aquino y su inexistente *Expositio libri De poetica Aristotelis*", *Scripta Mediaevalia*, vol. 3, n. 1, (2010), pp. 11-39.

[84] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág. 140: "Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem […]."

una u otra opinión sino que conserva "[…] cierta sospecha, porque no totalmente se inclina hacia una parte de la contradicción, aunque más se incline a ésta que a aquella."[85] Finalmente, "[…] cuando la razón declina totalmente hacia una parte de la contradicción aunque con temor de la otra"[86] se llama dialéctica, y ello está contenido en el libro *Sobre los tópicos*. El momento último o judicativo se despliega también en tres posiciones. Sin embargo, la posición referida al texto de los predicamentos o categorías, que es la obra que trata acerca de estas cosas que pertenecen a la primera operación del intelecto, esto es, de lo que se concibe con el intelecto simple, tiene su lugar propio como primerísimo momento de la razón según que es intelecto.

De modo que, luego de los *Tópicos* se manifiesta en un movimiento cada vez más próximo a la verdad la posición que versa acerca de la segunda operación de la razón que es la enunciación afirmativa y negativa. Tal cuestión quedó determinada en Aristóteles en el libro *Sobre la interpretación*[87] que da cuenta de la verdad expresada científicamente. Siendo por lo tanto el texto *Sobre la interpretación* el primer momento de la última tríada, la judicativa, el segundo en cambio será aquel que exprese cierta verdad solo según la forma del raciocinar –tema tratado

[85] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág. 139: "Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam."

[86] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág. 139: "[…] quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur topica sive dialectica."

[87] Para la mostración y el análisis de una línea cronológica sistemática de influencias y diferencias respecto de la importancia del tratado *De interpretatione* de Aristóteles, comparando las posiciones del Estagirita con Boecio, Pedro Abelardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino y los comentadores, continuadores o quienes pugnan contra la posición de Tomás, tales como Juan de Santo Tomás, Suárez, Duns Scoto y Ockham, cfr. M. Skarica, "Enunciación aprehensiva y enunciación judicativa", *Revista Philosophica*, n. 26, (2003), pp. 277-292. Complemento de este trabajo lo constituye la introducción elaborada por el mismo autor a la traducción del *De interpretatione*, donde se muestra concretamente en la linea neotomista la introducción de una "composición de tipo neutro respecto de la verdad o falsedad, a la que se le llegó a dar el nombre de enunciación mental aprehensiva, para diferenciarla de la judicativa o veritativa (p. XLIII) (para Tomás son dos los actos del intelecto: la simple aprehensión y aquella de composición y división). En esta linea de las tres acciones del intelecto aparecen las posiciones de Ferrara, Cayetano, J. de Santo Tomás y Suárez (p. XLV). Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, Eunsa, Pamplona, 1999.

por el Estagirita en la obra titulada *Sobre los Primeros Analíticos*[88]–; pero si la verdad se expresa enunciativamente y según la forma y la materia, se está ante el modo del enunciado verdadero. Ello se explica en la obra aristotélica *Los Analíticos Posteriores*, tratado que versa acerca del silogismo demostrativo.[89]

Concluido el proceso por medio del cual la razón se ve a sí misma, debe saberse que el primer tratado considerado con anterioridad al movimiento desde la opinión no fundamentada (*Sofística*) a la afirmación demostrativa de la verdad (*Analíticos Segundos*) es, según se dijo antes, la obra aristotélica *Sobre los predicamentos*. Esto se debe a que aquello que la razón ve empieza con la consideración de lo real concebido por el intelecto. Así, según que la razón ve su propio despliegue se descubren los momentos antes referidos, pero según que la razón mira hacia fuera, lo primero que surge es el momento de la filosofía natural. Esta deviene en la consideración del ente, que mostrado como sensible, el intelecto aprehende. Su tratamiento se llama física y ella refiere a lo inanimado y lo animado. Desde lo inanimado se procede a partir de la consideración del cielo o universo hacia los minerales, para luego atender al segundo tratado fundacional en las ciencias físicas, que es *Sobre el Alma*, y así según la lista hasta el tratado *Sobre el sueño y la vigilia*.

La lógica primero como ciencia se explaya después como arte,[90] y así, habiendo considerado el movimiento de la razón desde una hacia otra se halla que la operación reflexiva de la razón y su consideración recibe propiamente el nombre de ciencia racional; en cambio, la operación de la razón al servicio de la totalidad de las facultades humanas y del hombre íntegro se llama arte racional. En consecuencia, la diferencia entre la mirada de la razón hacia sí y hacia fuera de sí no es sino una expresión analítica que queda superada en el actuar teorético-práctico del hombre.[91]

[88] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág.139: "Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter."

[89] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 1, n. 6, pág. 139: "[…] vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo."

[90] Cfr J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 135.

[91] Es sabido que para Tomás de Aquino la dimensión de la verdad especulativa y práctica no es meramente gnoseológica, sino primeramente metafísica (la dimensión noética

El ser humano opera, en este sentido, siempre de modo reflexivo y el momento interior es enteramente un momento de la razón exterior, la cual en virtud de considerar en primera instancia el ente, conduce a la ciencia primera: la física.[92] Sin embargo, el primer momento hacia sí considerado particularmente, también se llama ciencia, y así el caso de la ciencia de la lógica.

Análogamente a las obras que consideran a los animales, las que discurren sobre el hombre, como tema de reflexión con mayor detenimiento, se incluyen entre aquellas que se extienden desde los predicamentos hasta las artes factivas. Sin embargo, aquellas que se refieren principalmente al cultivo de la razón están contenidas entre *Sobre los predicamentos* y aquel *De los elencos* o *Refutaciones sofísticas*.

En cambio, aquellas que se ocupan sobre la voluntad racional como tensión hacia el bien, y por consiguiente, la práctica de la virtud, son las obras morales. Lo último, sin embargo, que cabe mencionar se refiere a un grupo de artes fabriles como la construcción de armamentos, catedrales, etc. Pero la sección primera del capítulo –la primera división de las ciencias especulativas y no el listado que le continúa– alude a la relación del hombre según el intelecto, entendido también como razón, para con el mundo. Se trata de una división tripartita en donde el listado de obras posterior se engarza bajo el eslabón de la física. A partir de lo antes mencionado es posible reorganizar todas las ciencias en tres piezas de mutua relación. Una comprende las ciencias especulativas; otra, las ciencias operativas –morales y factivas– y la última abarca las ciencias racionales.[93]

de la verdad es consecuencia de y se arraiga en virtud de la primera). Cfr. J. Á. García Cuadrado, "Existence et vérité: nom et verbe dans l´Expositio libri Peri hermeneias de Thomas d´Aquin", *R. T.*, n. CVI, (2006), p. 392: "La vérité propositionnelle se fonde sur cette vérité première qui, à son tour, présuppose la notion d´étant –qui est la première que saisit l´intelligence et qui accompagne implicitement toute notre compréhension de la réalité." Un complemento de este trabajo se halla en la introducción de J. Cruz Cruz y M. Skarica a la traducción del *De Interpretatione*.

[92] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 127: La importancia de la lógica como arte en la consideración de la física, de la experiencia de la persona en relación con los entes sensibles, primera ciencia *quoad nos extra-anima*.

[93] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*..., p. 136: "Mais ces actes de la raison, Thomas fonde leur nécessité non pas sur la raison elle-même mais sur des principes de philosophie première."

Tales órdenes móviles de las ciencias, uno que se manifiesta cual absoluto y otro como dependiente de la persona, definitivamente se explayan en una riqueza solo vislumbrada potencialmente en aquella glosa de juventud al texto *De Trinitate*. La estructura jerárquica del saber ofrecida por Tomás de Aquino contribuye a una comprensión de su doctrina de las ciencias que manifiesta decididamente una apertura al cosmos en su totalidad, pues no solo lo estudia sino incluso entiende que la persona también lo integra. Por lo tanto, este mapa clarifica la relación de la persona con el cosmos. En efecto, tal orden de saberes científicos quiere expresar y dar cuenta de la naturaleza, y para ello procede manifestando a la vez la armonía creatural en su perseidad y la posición privilegiada del hombre de referenciarlo.[94]

[94] Cfr. J.-B. Échivard, *Une introduction à la philosophie*…, p. 148.

PARTE III
Ciencias especulativas en Tomás de Aquino

Teología

CAPÍTULO 1
El atributo dinámico de ciencia como predicado esencial de Dios

La doble presentación del orden de las ciencias con base en los diversos *subiecta* científicos me parece ha mostrado con suficiente integridad y sin fisura, en lo que hace a este aspecto de la doctrina de la ciencia, la originalidad radical del pensamiento de Tomás de Aquino.

Sin embargo existe una problemática particular en torno a los nombres de teología, metafísica y filosofía primera que figura solo mencionada en tales mapas, y que buscará ser expuesta y paulatinamente respondida, a lo largo también de los siguientes dos capítulos, desde el mismo *subiectum* de esta ciencia de la teología. En efecto, lo que conviene aún esclarecer es si se trata de diversas ciencias o si sean nombres diferentes para esta única ciencia especulativa que se llama primera *per se*.

Esta temática, ampliamente estudiada en el siglo XX bajo los yerros antes mencionados –la epistemología y la fusión de las doctrinas de Tomás de Aquino con la de Tomás de Vío–, hemos creído oportuno iluminarla desde el *subiectum* y las definiciones de tales nombres. Con dicha finalidad general, el presente capítulo se detendrá primero en la especificidad del término teología *per se* en el Aquinate, quedando para los capítulos siguientes otros estudios referidos a aspectos de tal fin general.

Luego, si nos ceñimos a la noción de teología parece usual significarla sin mayores detenimientos como razonamiento argumentativo acerca de Dios. Mas es preciso decir que esta definición en el marco del pensamiento de aquel dominico medieval adquiere una serie de connotaciones precisas en las que la razón humana es y quiere ser siempre *scientia* que verse sobre la realidad de lo divino. Y en este sentido "la

configuración de la teología cristiana se presenta como una *scientia de Deo*, como una *sapientia*[1] superior a cualquier otra ciencia humana."[2]

Definir, empero, como *scientia de Deo* a la teología implica acentuar aquello que el hombre pueda decir de Dios.[3] Tal pronunciamiento ponderaría dos caminos. En uno se insistiría en la comprensión humana de Dios según el esfuerzo humano de expresar lo inasible. En el otro se priorizaría, aunque luego se vean nexos estrechos, una forma diferente de entender esta ciencia teológica, y que radicaría en la formulación sintética de *scientia Dei*.[4] Esta última formulación latina compendia especulativamente la expresión *theologia*[5] más perfecta y acabadamente

[1] Para el hábito humano de la sabiduría y su relación con una noción análoga de ciencia, cfr. P. Moya Cañas, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 206-220. Cfr. J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008 (cap. 24, 25 y 26).

[2] J. A. Castello Dubra, "La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino", *Analytica*, vol. 14, n. 2, (2010), p. 104.

[3] P. P. Roszak, *Mysterium en la teología de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 116: "[…] la virtud de la fe […] según el Aquinate, comprende dos cosas: la primera es el verdadero conocimiento de Dios (…), la segunda, el misterio de la encarnación de Cristo […] dentro de la primera parte –el conocimiento de Dios– el Aquinate localiza el misterio de la Trinidad sin el que no se puede entender plenamente la economía salvífica." Cfr. M. Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 102, 2000, pp. 81-97: El texto desarrolla la posibilidad de amistad entre Dios y el hombre como uno de los ámbitos propios del misterio de fe donde éste contemplando comprende aquello que Dios dice de sí, adhiriendo afectivamente a lo mostrado cual revelación divina mediante la Sagrada Escritura.

[4] Esta expresión tendría lugar a partir de textos como el siguiente, cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib.12, l.11, n. 1: "In prima determinat quaedam dubia circa primam immaterialem substantiam, quantum ad hoc quod est bonum intelligibile et intellectus. In secunda quantum ad hoc quod est bonum appetibile, ibi, perscrutandum est autem qualiter habet et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem dubitationis circa intellectum primae substantiae. Secundo dubitationem movet et determinat, ibi, nam si non intelligat. Dicit ergo primo, quod ea quae pertinent ad intellectum primae substantiae immaterialis, habent quasdam dubitationes, et videntur oriri ex hoc. Ostenderat enim philosophus quod intellectus intelligens et appetens primum movens, quod movet sicut intelligibile et desiderabile, habet aliquid se dignius, scilicet illud quod intelligitur ab eo, et desideratur. Ostenderat etiam quod ipsum primum intelligibile, est etiam intellectus."

[5] A este respecto pueden leerse las palabras de O. H. Pesch, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992, p. 59: "El esfuerzo de comprensión que hace la teología tiene el cometido de 'contemplarlo todo a la luz de Dios, ya sea porque se trate de Dios mismo [y esta es la intención del presente escrito], ya sea porque es algo que está ordenado a Dios como origen y fin' [el esfuerzo por mostrar

que la anterior, porque la primera definición depende sustancialmente de esta segunda en tanto significa pensamiento divino que se piensa a sí mismo.[6]

Considerando, no obstante, que este sentido técnico no existe en forma explícita en Tomás, puede señalarse en su favor que dicha explicación es mencionada en los tratados *De Deo* por el propio Aquinate. En efecto, si el *λόγος* del término 'teo-logía' refiere principalmente a Dios por ser Él vida espiritual[7] y luego *pantocrator*, entonces el sentido primigenio de ciencia radica en Dios, y secundariamente en lo que el hombre pueda decir de esa vida.

Ahora bien, a partir de la mencionada resignificación de dicho término, el desarrollo del presente capítulo pretende ahondar en esta diferenciante dirección y hallar ahí la razón de ser de la *scientia absolute*. Esto es, poner al descubierto que dicha ciencia teológica atribuye a Dios

desde la razón y/o desde la fe argumentos metafísicos convenientes para creer en Dios]."

[6] Cfr. Tomás de Aquino, *C. Th.*, lib. 1, cap. 35, 1-11: "Ex hiis autem omnibus que supra dicta sunt, colligere possumus quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. Que quidem omnia in Symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profitemur credere in Deum unum omnipotentem. Cum enim hoc nomen Deus a nomine greco quod dicitur theos dictum videatur, quod quidem a theaste dicitur, quod est videre vel considerare; in ipso nomine Dei manifestatur quod sit intelligens, et per consequens volens." Me han parecido pertinentes estas brevísimas palabras de Tomás por compendiar una adecuada antesala a la consideración de la ciencia en Dios. En efecto, si la palabra 'Dios' dice de suyo inteligencia y voluntad, y ambas son en Dios esencialmente su *esse*; luego, Dios se conoce y se quiere con absoluta perfección a sí mismo. Su conocerse volitivo y querer comprehensivo son, por lo tanto, su ciencia. Con todo, conviene también señalar que el de Aquino distingue en la unidad divina, por un lado, la ciencia de y en Dios, y por el otro, la ciencia de Dios según sus ideas. Cfr. F. Guillaud, "Les idées de Dieu selon saint Thomas d´Aquin", *R. T.*, n. CIII, (2003), p. 390: "Mais entre la question sur la science divine et celle ser les idées la manière est différente […] saint Thomas part des créatures, de l´ordre du monde, pour remonter à la science de Dieu (cette démostration trouve un appui dans la «cinquième voie»."

[7] Tomás de Aquino, *Sent. Met*. lib.12, l .11, n.14: "Cum igitur ostensum sit quod primum sit suum intelligere, sequitur, si intelligat aliud a se, quod illud aliud erit eo nobilius. Cum igitur ipsum sit nobilissimum et potentissimum, necesse est quod intelligat seipsum, et quod in eo sit idem intellectus et intellectum." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met*. lib.12, l .11, n.15: "Considerandum est autem quod philosophus intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed seipsum, inquantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius."

como predicación esencial una serie de atributos,[8] de los cuales uno de ellos, sin negar la perfecta simplicidad divina,[9] es la ciencia de Dios.

Sin embargo esta afirmación es, para la teología tomística, esencialmente mistérica. Lo que el ser humano puede decir del modo cómo Dios se entienda, solo puede señalarlo mediante revelación,[10] y lo revelado está contenido en la Sagrada Escritura por ser en modo eminente palabra divina.[11] Por lo tanto, la misma idea vuelve a presentarse en razón de que la Sagrada Escritura es sustancialmente lo que Dios dijo de sí para comprensión humana, constituyéndose de esta manera en el basamento fundamental que guía al intelecto hacia una contemplación dichosa de aquello que Dios es,[12] recuperándose bajo este modo el sentido primero de la teología como una ciencia exegética de los textos vetero y neotestamentarios.[13]

A su vez, para el Aquinate, profundizar en lo que Dios es mediante el razonamiento humano, significa aspirar a entender una realidad que desborda la capacidad de su intelecto,[14] permaneciendo *semper et absolute* incomprendida para el hombre. Pues la teología del doctor medieval es en sí misma mistérica, porque dice la esencia de Dios en

[8] J. A. Castello Dubra, "La predicación…", p. 91.

[9] Cfr. J. J. Herrera, *La simplicidad divina según Santo Tomás de Aquino*, Eunsta, Tucumán, 2011.

[10] P. P. Roszak, *Mysterium…*, p. 118: "El hombre como *capax Dei* es el sujeto apto para recibir la Palabra en la que Dios nos revela su propio misterio trascendente y sobrenatural."

[11] Cfr. L. J. Elders, "Teorías modernas sobre la revelación divina y la doctrina de Santo Tomás de Aquino", *XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1993, pp. 329-339. Cfr. L. J. Elders, "Inspiración y Revelación según Santo Tomás de Aquino", *XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1996, pp. 181-200.

[12] Cfr. O. H. Pesch, *Tomás de Aquino. Límite…*: el desarrollo del cap. VI (la comprensión de la fe), y de modo especial la problemática entre la fe en Dios en sí y la adhesión a la proposición explícita de fe contenida en la Sagrada Escritura. Considérese también la mención de la influencia de Agustín de Hipona sobre Tomás mediante la noción de *mens*, distinta y a la vez englobante de las potencias *intellectus et ratio*, para señalar la apertura de la totalidad del hombre hacia Dios y la aceptación de su palabra (la cosa en sí: el Lógos Jesucristo).

[13] O. H. Beltrán, "Teología y ciencia en la obra de Santo Tomás de Aquino", *Revista Teología*, t. XLVI, n. 99, (2009), p. 290.

[14] J. A. Castello Dubra, "La predicación…", p. 104.

modo negativo y eminente;[15] y el pensar que reflexiona sobre el misterio "reconoce la afirmación radical de la misteriosidad de la realidad que permite avanzar en el camino hacia aquel que es la *Summa Veritas.*"[16]

Por último, habiendo previamente Tomás de Aquino considerado que el fin de las ciencias, y específicamente de las especulativas, es el conocimiento de la verdad del ente, se dedica luego a la investigación de los sentidos de la verdad en las *C. D. sobre la verdad 1*. A su vez, la segunda cuestión disputada avanza en la profundización del sentido absoluto de la verdad mistérica mostrando que esa verdad es Persona, y que ella es esencial y atributivamente ciencia.[17] En efecto, el libro *C. D. sobre la verdad 2*[18] constituye el principio primero y divino de la ciencia porque, si hay ciencia *absolute*, solo es posible gracias a Dios, y si hay ciencia en el hombre, es porque Dios lo creó cual *Imago Dei*. De este modo se despliega la obra *De scientia Dei* como única en su género en relación con todas las obras del doctor medieval, en tanto y en cuanto constituye *per se* el desarrollo más acabado de la noción de ciencia en su forma divina.[19] Con todo, al ser el hombre quien busca introducirse en

[15] J. J. Herrera, "El conocimiento racional de lo divino según Santo Tomás de Aquino", *Studium* XIII/25, (2010), p. 162: "Hay que distinguir dos modos de negación. Una negación absoluta, cuando se remueve de Dios lo que es incompatible con su perfección como, por ejemplo, la corporeidad; y una negación relativa, cuando se remueve de Dios el aspecto participado con el que una perfección es conocida por el intelecto humano, cuyo resultado es la afirmación *in divinis* de dicha perfección eminente."

[16] P. P. Roszak, *Mysterium…*, p. 91.

[17] Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th*., I, q. 14, pr., pág. 166: "Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina."

[18] Tomás de Aquino compendia en forma prácticamente exclusiva el atributo de ciencia de Dios en la *Q. D. De Ver. 2*: *De scientia Dei*. La ausencia de confrontación, en su contenido esencial, entre este texto y los estudios contemporáneos, referidos principalmente a la Sacra Doctrina o la Teología como ciencia, convierten el tema tratado en el presente capítulo en una parte fundamental que se ensambla integralmente con aquellas investigaciones. Con todo, los enfoques difieren sustantivamente. En aquellos estudios prima la pregunta por la teología como ciencia; en este trabajo, en cambio, la esencia de Dios como ciencia.

[19] Existen en la obra de Tomás de Aquino tres grandes compendios de la noción de ciencia en Dios en relación consigo mismo. Ellas figuran en *In Sent*. l. 1, d. 35-36; *S. Th.* I, c. 14; *Q. D. De Ver.* 2. En el primer caso, obra de juventud (1252-1254), lo que allí se afirma queda contenido pocos años después en la *Q. D. De Ver. 2* (1256 aprox.), y en el caso de la *S. Th*. su contenido se revela como una síntesis en comparación con el *Q. D. De Ver. 2* en el que no aparece ninguna variante doctrinal significativa. Para un estudio diferencial al aquí presentado en el que se analiza íntegramente la *Q. D. De Ver. 2*, cfr. Thomas d´Aquin, *De la vérité. Question 2 (La science en Dieu)*, Éditions du Cerf, Paris,

la divinidad científica, la totalidad del texto destaca por dos cuestiones. Las objeciones reducen dicha forma de ciencia al modo cómo sería en el hombre, y en consecuencia, todos los *corpora*, en halo de misterio,[20] intentan presentar el modo más apropiado de entenderla teológicamente, esto es, desde Dios mismo –único sujeto desde el cual y por el cual se forja y tiene sentido la ciencia teológica–.

Según este respecto el siguiente capítulo se dividirá en tres partes. Primero expondrá sintéticamente la cuestión de la esencia de Dios como ciencia. Seguidamente, la demostración de la conveniencia de la esencia divina como ciencia. Y finalmente, la definición de ciencia como analogía entre la ciencia divina y la ciencia humana.

1. Exposición sintético-resolutiva de la esencia de Dios como ciencia

La vitalidad del Espíritu de Dios es su propio ser esencial que en sí mismo vive conociéndose[21] y en su conocerse se ama y se quiere

1996: S.-T. Bonino, (O.P.) establece que este texto fue utilizado en el época moderna en relación a la querella entre la ciencia infalible de Dios y la libertad humana (pp. VII-IX). En virtud de ello resuelve ocuparse de este tratado con independencia de dicha tradición (p. X), declarando que la finalidad para Tomás estaba en profundizar la razón de dogma de la omnisciencia divina con el objeto de salvaguardar la universalidad de la providencia (p. XII). La totalidad del texto comentado pondera aquello que el hombre puede decir sobre la ciencia de Dios, lo que, en orden a este estudio, equivale a la posición segunda como su complemento. Vale destacar, sin embargo, que la expresión *Scientia Dei* hace referencia a un genitivo subjetivo, porque hace referencia a la ciencia que Dios posee de sí y de las creaturas (p. VIII).

[20] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 1, ad 9, 325-332: "iam autem ex dictis patet quod quicquid intellectus noster de Deo concipit est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possimus ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo."

[21] Tomás de Aquino antes de abordar el atributo divino operativo intrínseco de la ciencia de Dios, demuestra que Dios es Vida e Inteligencia. Cfr. Tomás de Aquino, *C. Th.*, lib. 1, cap. 28, 22-23: "Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem."; cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, ad 5, 285-290: "tamen si consideretur modus rei cognitae Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quaedam minus, sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit."

volitivamente,[22] pues también su ciencia es su voluntad.[23] Él mismo se sabe ciencia porque su esencia es ciencia, y su ciencia esencial es su *esse*[24] y se refiere a sí.[25] La ciencia en Dios no es metafórica,[26] sino vitalidad amorosa sapiencial, porque ella es en Dios como su vida, como su esencia, como cualquier otro de sus atributos.[27] Atributos[28] que son Él mismo sin distinción[29] porque todo Él es toda ciencia,[30] y así Dios no se diferencia de nada suyo, porque Él es un todo esencial trinitario

[22] Tomás de Aquino, *C. Th.*, lib. 1, cap. 33, 16-17: "intellectus igitur ut voluntas sunt in Deo idem quod essentia."

[23] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 14, co., 111-112: "quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo." Uno de los modos de comprender la noción de *scientia* en Dios enlazada con su voluntad, según Tomás, está en señalarla en relación con el problema de la providencia del universo y la predestinación humana. Cfr. O. H. Pesch, *Tomás de Aquino. Límite*…, pp. 171-195.

[24] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 11, co., 110-113: "Quicquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse: sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo."

[25] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, co., pág. 168: "Deus se per seipsum intelligit."

[26] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 1, co., 160-163: "Sed secundum hanc opinionem scientia attribueretur Deo metaphorice sicut et ira et cetera huiusmodi, quod dictis Dionysii et aliorum sanctorum repugnat."

[27] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 1, co., 164-173: "Et ideo aliter dicendum est quod scientia Deo attributa significat aliquid quod in Deo est et similiter vita et essentia et cetera huiusmodi, nec differunt quantum ad rem significatam sed solum quantum ad modum intelligendi: eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quicquid huiusmodi de ipso dicitur, sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam et huiusmodi."

[28] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 1, ad 12, 352-356: "scientia quae Deo attribuitur non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens est qualitas corporalis non qualitas spiritualis, sicut est scientia."

[29] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2* a. 1, ad 2, 231-233: "[…] quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam […]."

[30] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 1, ad 1, 225-230: "Unde cum in Deo non distinguatur scientia et essentia, ut ex dictis patet, nisi secundum modum intelligendi, nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi."

sin distinción.[31] Dios es acto[32] y su acto es ciencia perfecta,[33] y por su ciencia se conoce a sí mismo en modo especulativo,[34] y en su conocerse, conoce su creación como siendo su causa[35] primera.[36] En efecto, Dios conoce las cosas siempre en acto.[37] Él mismo es acto y su ciencia es acto, y su acto es eternidad.[38]

Dios respecto de sí es acto como esencialmente cognoscible y, en cuanto para sí, es esencialmente conocido.[39] Dios es y comprehende su naturaleza máximamente, porque Él es su naturaleza o esencia.[40] Dios

[31] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, ad 3, 242-248: "Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum, sed dico non totaliter quia non perfecte cognoscit ipsum secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis."

[32] Tomás de Aquino, *C. Th.*, lib. 1, cap. 29, 1-4: "Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia, sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia neque in habitu, sed actu tantum."

[33] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 14, a. 3, co., pág. 170: "Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit."

[34] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 14, a. 16, co., pág. 197: "dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum: ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam."

[35] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, ad 5, 264-296: "[…] etiam salvatur in Deo ratio scientiae: ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit."

[36] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 14, co., 113-114: "Similiter etiam a Deo, cum sit causa prima omnium." La noción de causa primera en Dios, la cual mira la creación, recibe propiamente el nombre de Idea. Cfr. G. T. Doolan, *Aquinas: on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2008.

[37] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, ad 7, 307-310: "scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper actu omnia cognoscit."

[38] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, ad 8, 318-320: "et ideo non oportet ut res sint ab aeterno quamvis scientia Dei fuerit ab aeterno in actu." Cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 12, co., 205-210: "Unde cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quicquid in tempore geritur non ut futurum sed ut praesens videat."

[39] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 2, co., 193-195: "quod ipse [Deus] est intellector et apprehensor sui eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est rei quae est ipsemet."

[40] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 14 a. 4 co., pág. 171: "In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum

es mismidad actual idéntica consigo misma y un solo Espíritu carente de materia, cuyo ser es para sí plenamente inteligible.[41] En la actualidad divina no hay movimiento y en su autoconocimiento no hay una relación entre cosas, como algo hacia lo cual Dios tienda. La tensión cognoscitiva de Dios en y para sí es Él mismo que se conoce eternamente, sin tiempo y de modo real.[42] Su *esse* es reflexión eterna autocognoscitiva porque se conoce con plenitud, y conoce eminentemente todo cuanto no es Él, es decir, las cosas en tanto semejantes a su esencia.[43]

La esencia divina es infinitamente negativa[44] y no privativa. No es una infinitud temporal y cuantitativa,[45] sino ilimitada en relación con todo lo creado. Y en su infinitud eterna también lo es su ciencia de sí y de las cosas,[46] pues Él conoce infinitos entes, los que existieron, existen y existirán.[47] En consecuencia, Él mismo es su *esse* esencial infinito que

et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia."

[41] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 2, ad 5, 253-254: "Deus et scit se et intelligit se et comprehendit se."

[42] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver*. 2, a. 2, ad 1, 201-204: "quandocumque enim idem ad seipsum refertur non est talis relatio aliquid in re sed in ratione tantum eo quod realis relatio exigit duo extrema." Dios es máximamente real y en su relación de razón, Él se conoce verdadera y realmente. En el caso del hombre, la relación de conocimiento exige de suyo alguien que conozca y algo presto a ser conocido.

[43] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 2, ad 2, 222-229: "Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri, dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur in quibus suae essentiae similitudinem videt: et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens sicut in nostra anima accidebat."

[44] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 2, ad 5, 262-264: "Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur."

[45] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 2, ad 5, 253-258: "Deus et scit se et intelligit se et comprehendit se quamvis simpliciter loquendo infinitus sit. Non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati: habet enim partem post partem in infinitum."

[46] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 9, co., 206-208: "Sed intellectus divinus per unam speciem cognoscit omnia, unde simul et uno intuitu est eius cognitio de ómnibus."

[47] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 9, co., 123-127: "Unde dicendum quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quae sunt supra determinata: cum enim ipse sciat non solum quae fuerunt vel sunt vel erunt […]."

todo lo conoce como causa,[48] y Él por creación participativa,[49] también está en todo ente como semejanza.[50] Su ciencia es infinita porque se comprende infinitamente a sí, y por ello su ciencia es su perfección, y su perfección es su esencia ya eternamente perfecta, y en relación con esto su conocimiento es eficacísimo.[51] Con todo, por su ciencia se conoce plenamente y por ella, también, todas las cosas, ya sea en cuanto existen en Él, porque ellas son Él, o bien en tanto creadas[52] y con distinción perfecta[53] cada singular[54] material[55] en modo invariable,[56] y todo ello con un mismo acto de conocimiento.[57] En efecto, Dios se conoce a sí mismo en sí mismo y en su mismidad esencial también conoce las cosas cuanto que Él,[58] porque las cosas en la esencia divina son también

[48] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 4, ad 4, 241-242: "Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa."

[49] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 5, co., 297-299: "Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino est factiva rei; res autem sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo."

[50] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 3, ad 20, 541-547: "agens tamen divinum quod est influens esse rebus est omnibus rebus causa essendi quamvis rerum constitutionem non intret, et tamen est similitudo principiorum essentialium quae intrant rei constitutionem: et ideo non solum cognoscit fieri rei sed esse eius et principia essentialia ipsius."

[51] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 2, ad 5, 277-281: "Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita et vis cognoscitiva ipsius est infinita, sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia, et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem."

[52] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 3, ad 2, 303-310: "Deus non cognoscit res tantum secundum quod in ipso sunt si ly secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo sed etiam esse quod habent extra ipsum secundum quod diversificantur ab eo."

[53] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 4, ad 9, 306-309: "Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur, unde propriam cognitionem habet de unoquoque."

[54] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 5, co., 246-250: "Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus omnia singularia cognoscit non solum in universalibus causis sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam."

[55] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 5, co., 311-313: "sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere."

[56] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 5, ad 11, 382-384: "scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium."

[57] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 3, ad 3, 352-353: "ideo [Deus] una cognitione se et alia cognoscit."

[58] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 3, ad 5, 392-395: "Deus ergo se ipsum tantum cognoscit in se ipso alia vero in se ipsis cognoscit sed cognoscendo suam essentiam."

Dios esencialmente.[59] La esencia de Dios es conocimiento, y su autoconocimiento es esencialmente su divinidad.[60] Las cosas en Él son su esencia y las cosas por Él creadas son su semejanza sin que ello señale pluralidad de razones formales en Dios,[61] y por eso Dios no depende de lo conocido, tal como sucede en el caso del ser humano, sino en forma inversa, lo conocido, que aquí señala la creación en su totalidad y los entes no creados,[62] depende de Dios.[63] Con todo, los entes existen por dichas razones formales realizadas en las creaturas según su creaturidad material[64] y por esta condición el cosmos[65] es finito y temporal.[66] Por lo tanto, la ciencia de Dios es necesaria y lo conocido por Él (que no sea Él) es contingente.[67]

[59] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 3, ad 6, 410-413: "et ideo se ipsum cognoscit per essentiam alia vero per similitudinem: idem tamen est quod eius est essentia et aliorum similitudo."

[60] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 5, ad 15, 412-416: "actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab eius essentia cum in eo sit idem intellectus et intelligere quia sua actio est sua essentia."

[61] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 9, ad 4, 258-265: "ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscuiusque, unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum respectus eius ad diversas creaturas, qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum: non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum."

[62] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 8, co., 40-42: "sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit."

[63] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 5, ad 16, 425-430: "actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum: relatio enim quae importatur non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem."

[64] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 10, ad 1, 119-124: "rationes quae sunt in mente divina non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo sed secundum modum quem patitur ratio creaturae, unde quamvis sunt immateriales tamen ex eis res in esse materiali producuntur."

[65] Cfr. O. Larre de González, "Origen temporal y creación del mundo: la doble vía argumentativa de Tomás de Aquino", *Scripta Mediaevalia*, vol. 5, n. 1, (2012), pp. 63-81.

[66] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 10, ad s. c. 1, 150-154: "quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri quia esse infiniti non consistit in simul essendo sed est sicut ea quae sunt in fieri."

[67] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 12, ad 7, 334-335: "scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens."

2. Demostración de la conveniencia de la esencia divina como ciencia

El hombre tiene vedado conocer qué y cómo sea la totalidad de la ciencia en Dios en modo absoluto y perfecto, pero alcanza a comprender que Dios tiene ciencia de sí y de toda su creación. La ciencia de Dios no puede ser sino un atributo suyo, idéntico a su esencia, por medio del cual se conoce plenamente a sí mismo y a todas las cosas en Él. En consecuencia, demostrar la esencial divinidad científica supone sostener metafísicamente que la ciencia es en verdad un atributo de Dios, y finalmente, que ese atributo es su misma esencia, no en cuanto la esencia se vuelve atributo, sino en tanto el atributo es la forma humana limitada de señalar en Dios un modo en el que Dios es, aunque Dios no sea de este modo porque Él carece de ellos.

La teología de Tomás de Aquino señala como atributo principal en Dios la simplicidad, sin comprenderla como añadido a su esencia. Y porque Dios es suma simplicidad, sin composición alguna, Él es su *esse* esencial donde el *esse* y la *essentia* se identifican como siendo a la vez, sin tiempo y eternamente mismidad originaria. En consecuencia, la ciencia en Dios no es un añadido a su esencia,[68] sino su mismo ser esencial. La ciencia de Dios es Dios mismo, todo Él, que *per essentiam* es autoconocimiento sin tiempo, acto eterno que se conoce en sí sin movimiento. Es actividad vital inmóvil desplegada en cuanto conocimiento de y para sí, aunque no vuelve sobre sí como movimiento porque carece por naturaleza de potencia.

Ahora bien, existen dos argumentos decisivos, repetidos de muy diversas maneras, que el doctor medieval utiliza para demostrar que la estructura analítica *esse-essentia-scientia* se identifica con Dios. Ambos serían:

Grados de perfección de la ciencia según la perfección de los seres: La ciencia en el hombre proviene del conocimiento de las cosas naturales. La certeza de la ciencia humana se halla más en el intelecto que en la razón, porque ésta discurre desde los principios del intelecto hasta las conclusiones. En cambio, en Dios hay máxima certeza porque no

[68] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, co., 111-115: "Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum."

hay discurso, sino conocimiento inmediato, atemporal y perfecto de sí y de la creación. [69]

Metafísica del lenguaje: El hombre puede entender a Dios como un todo entero, pero no totalmente, porque no lo conoce con suma perfección como Él se conoce a sí mismo. Y esta comprensión del hombre respecto de Dios es señalada con diversos nombres en cuanto que ellos son signos de los conceptos, y el concepto encierra la totalidad de una cosa al modo del recipiente, que en el presente caso es el intelecto humano. Así, el nombre de ciencia señala a Dios todo entero pero no totalmente.[70]

Ambas tesis se localizan en un lugar posterior a aquel que interroga por el *esse* de Dios. En efecto, teniendo por cierta y afirmativa la respuesta de Tomás por la pregunta *Utrum Deus sit?*, desarrolla el texto *Sobre la ciencia de Dios* aceptando el argumento de autoridad proveniente de la Sagrada Escritura.

Estas pruebas confirman la aplicación de la noción de ciencia a Dios, porque previamente se ha aceptado con demostración que Dios es, que el *esse* de Dios es vida, que la vida de Dios es Espíritu y que Dios es simple *absolute*. En consecuencia, la armonía entre la fe, contenida esencialmente en los libros neotestamentarios, y la razón, manifestada a través de los argumentos de autoridad de los filósofos y teólogos, supone para Tomás de Aquino que su palabra y la de toda autoridad humana debe quedar al servicio, de suyo reflexivo y pensante, de la Sagrada Escritura. Y así, según este basamento, se cumple para la *scientia Dei* que los argumentos antes expuestos sean eficaces en lo que respecta al desarrollo pensativo expresado en el apartado primero.

[69] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, ad 4, 265-268: "Dico igitur, quod scientia quae in nobis invenitur, habet quidem aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. […] Dicitur igitur in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui etiam nec in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit (277-281)."

[70] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 1, ad 3, 238-244: "cum nomina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet aliquod nomen ad totalitatem alicuius rei significandam secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter […]."

3. La definición de ciencia como analogía entre la ciencia divina y la ciencia humana

Mediado por el apartado anterior, puede ahora esclarecerse cierto contenido implícito en aquellos argumentos. En efecto, si el hombre puede argumentar bajo conveniencia que Dios deba ser ciencia, entonces la estructura vinculante que posibilite y vuelva efectiva dicha argumentación la halla el mismo Tomás de Aquino en la noción de analogía. A su vez, la mostración efectiva de la vinculación entre los términos analogía y ciencia aparece sintéticamente para el doctor medieval en la definición aristotélica de ciencia.

Solo en dos ocasiones Tomás de Aquino enuncia en modo completo la definición que cree más ajustada de ciencia y para ello se vale de la célebre expresión de Aristóteles en la *Física*.[71] Un caso figura en el comentario de dicho monje al texto *Sobre el cielo*,[72] y el otro en *Sobre la ciencia de Dios*. Aquí se considera la versión de este último. Y allí se dice: "Ahora decimos conocer cada cosa cuando conocemos las causas primeras y los principios primeros hasta [sus] elementos, esto es, hasta las causas próximas, como glosa el Comentador".[73]

Esta versión incluye dentro de su definición como anexo explicativo las palabras de Averroes. Solo a continuación comienza propiamente la exégesis tomistica donde se la vincula al conocimiento divino. Por lo tanto, la definición originaria de Aristóteles, en claro contexto antropológico, se vuelve aquí límpidamente metafísica.

En efecto, cuando en la definición se enuncia 'conocemos las causas primeras' debe interpretarse que es Dios, quien conociéndose a sí mismo lo hace también como causa primera de toda la creación; y así, Dios, en su máxima simplicidad, se manifiesta para sí como autoconocimiento esencial, porque Él mismo, en su esencia, se conoce como causa primera. En consecuencia, toda cosa que existe en Él es su esencia, y su

[71] Aristóteles, *Física* I, 1: 184ª 10-15.

[72] Tomás de Aquino, *In Coe.,* 1, pr. 1., pág. 1: "Sicut Philosophus dicit in I Physic., tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa."

[73] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 4, co., 143-147: "tunc cognoscere dicimur unumquodque cum causas cognoscimus primas et principia prima usque ad elementa, id est usque ad causas proximas, ut Commentator exponit."

esencia se revela como causa primera.[74] En el mismo sentido también deben interpretarse las otras dos partes de la definición cuando dicen 'y los primeros principios [y] hasta los elementos', ya que en relación con ello el de Aquino afirma que Dios conoce la naturaleza propia de cada cosa y sus causas propias.[75]

Si por naturaleza se lee la existencia de los entes concretos, y a su vez, en ellos, se señala su estructura esencial, entonces quedan al descubierto las formas en que las causas se realizan en los entes. De este modo, por 'causas próximas' conviene se entiendan las causas material y formal, y por 'elementos', la especificación del modo de realización de la causa material en cualquier ente. En cambio, las causas eficiente y final son a la vez próximas y primeras. Pues, por 'eficiente' se entiende el movimiento del ente en sí mismo respecto de sí en tensión a su realización perfectiva (final), y también como proveniente de Dios, quien ha dado el *esse*. Y de modo semejante puede interpretarse también la causa final, cuando Dios creó toda la naturaleza para que vuelva hacia Él, tanto en forma conjunta (el universo) cuanto en sentido singular (cada ente).

A su vez esta explicación halla asidero en el viraje esencial respecto de la definición de ciencia en relación con las naturalezas divina y humana. El texto dice: "De donde debe decirse que ni completamente unívoco ni puramente equívoco se predica el nombre ciencia de la ciencia de Dios y de la nuestra. Pero [sí] según analogía, que no es dicho sino según [cierta] proporción".[76]

Las palabras latinas revelan que la analogía es cierta proporción o conveniencia mutua entre dos cosas o entre dos proporciones. La

[74] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 4, co., 147-154: "Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius: sic enim in ipso est ut cognosci possit; unde cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et […]."

[75] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 4, co., 153-159: "[…] ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes, quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis cuius Deus non sit causa; et ideo per quam rationem ponitur cognoscere communem naturam rerum per eamdem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscuiusque et proprias causas eius."

[76] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 11, co., 135-139: "Unde dicendum est quod nec omnino univoce nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur sed secundum analogiam quod nihil est dictu quam secundum proportionem."

primera recibe el nombre de analogía de proporción y la segunda, de proporcionalidad.[77] Para Tomás de Aquino la relación entre Dios y el hombre corresponde al segundo modo,[78] porque ningún ser humano puede determinar ninguna perfección divina.[79] Esto es, con la analogía de proporcionalidad se establecería la siguiente conveniencia: así como el intelecto del hombre es a la mente humana, así el intelecto divino respecto de su esencia.

La relación de proporcionalidad esconde, en lo que concierne a la conveniencia entre Dios y el hombre, una relación simbólica cuando el nombre que se le atribuye lo es por su significado principal, como el caso de la figura del león con Dios; y de otro modo, cuando la relación entre ambos no lo es por su significado principal, incluso cuando en ella no haya dependencia de la materia y su definición sea perfecta, como el caso del ente y el bien.[80]

Estas palabras aplicadas a la ciencia entre Dios y el hombre lo mostrarían a este último como *Imago Dei*, aunque aquí ya se esconda analogía de proporcionalidad, y con ello, la ciencia humana sería un hábito[81]

[77] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 11, co., 132-133: "prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis."

[78] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 11, co., 175-177: "et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen [proportionalitas] analogice dici de Deo et creatura."

[79] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 11, co., 165-178: "Quia ergo in his quae primo modo [proportio] analogice dicuntur oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo et creatura, quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari."

[80] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 11, co., 178-193: "Sed tamen hoc [proportionalitas] dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto, sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo vel sol vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest; quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum, sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum et alia huiusmodi."

[81] Cfr. E. Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 107, Pamplona, 2000: El texto distingue tres formas de decir hábito. El hábito como tenencia encuadra la ciencia en la categoría de cualidad, la cual, al tratarse de una categoría aplicada al alma, aparece primero como disposición y luego propiamente como hábito en el sentido de regularidad (pp. 18-19; 37-38). La segunda forma de decir hábito ensaya una definición nominal y la última trata el sentido de disposición en donde se menciona a la ciencia tanto como potencia cuanto como actividad

del espíritu cualitativo.[82] Por su parte, la tensión contenida en la expresión *Imago Dei*[83] respecto del hombre en relación con el Creador no señala que Dios sea parecido a las creaturas, sino que las creaturas sean semejantes –con analogía de proporcionalidad– a Dios.[84] En esta relación que solo tiene su origen en Dios, porque Él es unidad, y su unidad esencial también se dice ciencia, aparecería con sentido el fundamento metafísico de la ciencia en el hombre. Por lo tanto, la aplicación de la expresión humana de ciencia a Dios transforma este término en su forma de relación. La semejanza de analogía de proporcionalidad es para Tomás de Aquino la estructura que él descubre como resultado de la aplicación de diferentes nombres humanos a Dios. Y al mostrarse esa aplicación de semejanza como impropia, la analogía de proporcionalidad salva y muestra, en la estructura de impropiedad entre Dios y las creaturas, un modo por el cual expresiones humanas metafísicas como ente, bondad, verdad y ciencia se le aplican con semejanza, resguardando, y no suprimiendo, la infinita distancia entre Dios y las creaturas.[85]

La esencial cientificidad de Dios aparece con analogía de proporcionalidad en el hombre como accidente cualitativo del alma cual potencia intelectiva. Esto es, la ciencia en el hombre no es un modo de su esen-

(pp. 88-96). Se destaca también en la noción de hábito como disposición la libertad para el ejercicio de las virtudes, ya morales, ya dianoéticas.

[82] Cfr. J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales*… (cap. 10-13).

[83] H. E. Costarelli Brandi, "La importancia de la *Imago Dei* en la comprensión de la doctrina de los trascendentales en Tomás de Aquino", *Scripta Mediaevalia*, vol. 1, n. 1 (2008), p. 61: "[…] la naturaleza intelectual es el intelecto y la voluntad humanas que imitan, con la distancia que ello implica, a Dios mismo en cuanto inteligencia volente." En esta línea, donde la influencia de Agustín de Hipona y Juan Dasceno es notoria, puede verse un análisis de desarrollo doctrinal sobre la *imago et similitudo Dei* desde las *Sentencias* hasta la *Suma Teológica* en S. Argüello, "*Memoria, intelligenita et voluntas* en Tomás de Aquino: La aportación de la *Lectura romana* para su mejor comprensión", *Studium. Filosofía y Teología*, t. XIII, n. 25, (2010), pp. 11-33. Cfr. S. Argüello, "La *Lectura romana* y la evolución de la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la imagen y semejanza de Dios", *Estudios Filosóficos*, LXI, n. 177, (2012), pp. 245-276.

[84] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 11, ad 1, 196-198: "Deus nullo modo creaturis similis dicendus est, sed creaturae possunt similes Deo dici aliquo modo."

[85] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver. 2*, a. 11, ad 4, 242-244: "et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit."

cia, sino un hábito del intelecto racional, y por medio de ese hábito imita al Creador[86] cuando conoce contemplando y contempla conociendo.

Luego, el desenvolvimiento activo atemporal y apotencial de Dios consigo mismo, en cuanto conocimiento respecto de sí, es el ser esencial divino como autoconocimiento de Dios o para sí. Dios es mismidad que se conoce a sí mismo, y en su conocerse –sin movimiento de reflexión del espíritu vuelto hacia sí, porque Dios es todo acto, y en su actualidad su esencia y el conocimiento de su esencia son lo mismo– se entiende esencialmente científico.

La posibilidad de sostener esta tesis para Tomás de Aquino emerge de un pensamiento metafísico que, con vistas a diferenciar la esencia de Dios como ciencia y la ciencia como accidente cualitativo del hombre, fija argumentos enraizados principalmente en el conocimiento de la naturaleza humana. Ellos se vuelven efectivos con la postulación de la semejanza como analogía de proporcionalidad que tiene sede en la diferencia real entre el *esse absolute* y el *esse participativum*. Con todo, no es osado afirmar que bajo esta forma de analogía[87] se desenvuelvan arquitectónicamente los pasos de la razón que buscan comprender a Dios al modo como el Aquinate entendió al Pseudo Dionisio[88] según las vías de causalidad, remoción y eminencia.

[86] Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.* 2, a. 11, ad 8, 276-279: "sed nomen scientiae convenit creaturae et Creatori secundum id in quo creatura Creatorem imitatur."

[87] Cfr. É. Gilson, *El Tomismo*..., pp. 171-183. La historia de la analogía en el tomismo merecería un capítulo aparte. Me remito simplemente a la palabra textual del de Aquino y a la opinión de Gilson, quien en este tema dijo: "¿por qué razón ha alcanzado esta noción tanta importancia a los ojos de los comentadores?" (p. 175). Con todo, cuando se comprende de qué modo el hombre puede hablar, dentro de la estructura del misterio de fe, acerca de Dios –lo cual es la analogía de proporcionalidad–, las referencias directas a su Ser son las atribuciones de su vida, inteligencia y voluntad. Ellas, reveladas mediante el Lógos en las Sagradas Escrituras, señalan en cierto modo la esencia divina común a la Trinidad de Personas. La indagación de la noción de inteligencia en Dios conduce a la noción de ciencia, de su ciencia divina. A su vez, la analogía entronca con los modos de Dionisio de causalidad (porque colabora en comprender en qué sentido Dios es causa), de remoción (porque esclarece qué nombres pueden ser predicados de Dios y cuáles no) y eminencia (porque los nombres que pueden serle predicados lo deben ser en modo absoluto).

[88] Cfr. F. O´Rourke, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2005.

CAPÍTULO 2

Tres nombres para una misma ciencia
Metafísica, Filosofía Primera y Teología según el texto De Trinitate

El capítulo uno se detuvo en la noción de teología científica, cuya mejor exposición se encuentra en la *C. Disputada sobre la verdad 2*. Allí se insistió sobre el modo de entender la teología en sí misma, primera ciencia *per se* según el orden absoluto de las ciencias. En efecto, si la teología trata 'de Dios', entonces el primer sentido será aquel 'de Dios' en su resignificación 'en Dios' y secundariamente, 'desde Dios', lo cual supone también ocuparse de la creación en su totalidad.

El segundo sentido de teología, rápidamente figurado en el capítulo anterior, fue aquel de ciencia 'hacia Dios', o ciencia que pondera aquello que la persona según su fuerza racional pueda decir sobre Dios. Este aspecto y sentido de la teología, mayormente atendido en las investigaciones de los siglos XX y XXI, toca la problemática de los nombres y/o ciencias de la teología. Por lo tanto, después de habernos ocupado de su primer sentido, conviene ahora atender a la ubicación de dicha ciencia como último saber especulativo en el orden *quoad nos*, lo cual también se muestra en clara continuidad con la presentación del orden de ciencias tratado en el capítulo uno de la segunda parte dedicado íntegramente al texto *De Trinitate*.

En este contexto la finalidad del actual apartado consiste en un análisis hermenéutico de las nociones de metafísica, filosofía primera y teología, ya que *in alia tempora* muchos textos del de Aquino originaron sentencias cuya letra afirmaba que tales nombres respondían a ciencias diversas.

1. Antecedentes históricos

Durante los primeros siglos de la época moderna algunos comentadores de los textos tomasianos postularon divisiones en su metafísica. A

comienzos de lo que posteriormente recibiría el nombre de tomismo de escuela, se forjaron especulaciones filosóficas explicativas de la letra de fray Tomás, no tanto con la intención de exponer los textos del maestro como de dirigir aquella palabra escrita hacia las propias conclusiones del intérprete.

En el siglo XVI un jesuita español que buscaba defender un aristotelismo cristiano, conforme a los textos de Tomás y en contra de las objeciones presentadas por Pomponazzi sobre la demostración de la existencia del alma, propuso una distinción de ciencias metafísicas. Así lo sintetiza H. Lohr:

> Benito Pereira sostuvo que la doctrina del alma pertenecía –junto con la doctrina de Dios y las inteligencias– a la metafísica. Pero puesto que ésta, de acuerdo con la concepción tomista, sólo podía tratar este tipo de realidades como principios o causas, sostuvo que se requería otra ciencia que puediera tratar de ellas *per se*. Pereira propone entonces una división de la metafísica tradicional en dos ciencias específicamente distintas. La primera ciencia, que se llama filosofía primera, trataría del *ens inquantum ens*, los trascendentales, y del ser en cuanto se divide en sustancia y accidentes. La segunda ciencia, que se llama ciencia divina, trataría de la realidad inmaterial –Dios, las inteligencias y el alma humana– como especies de la realidad. La realidad material sería estudiada en la filosofía primera como uno de los grados del ser y en la física como *corpus naturale*.[89]

Un tiempo después el jesuita Suárez volvió a afirmar la unidad de la metafísica, la teología y la filosofía primera, aunque en un sentido diferente.[90] Con todo, "la distinción metafísica suareciana entre *ens infinitum*, *ens creatum materiale* y *ens creatum inmateriale* ya implicaba la división de la metafísica en las partes que se llamarían después teología natural, psicología racional y cosmología."[91] De esta manera, concluye Lohr, "el modo de enseñar las ciencias especulativas fue así forjado para los siglos subsiguientes."[92]

Tales han sido, incluso, los efectos de la perspectiva suareciana que los ecos de esa doctrina metafísica se perciben no sólo durante toda la Modernidad, en la que las *Disputationes Metaphysicae* del teólogo español eran manual de estudio corriente en la formación académica de los filósofos de aquella época, sino que, además, sigue ejerciendo notoria influencia en la visión que algunos pensadores contemporáneos

[89] Ch. H. Lohr, "Del aristotelismo medieval al…", p. 11.

[90] Ch. H. Lohr, "Del aristotelismo medieval al…", p. 14.

[91] Ch. H. Lohr, "Del aristotelismo medieval al…", pp. 14-15.

[92] Ch. H. Lohr, "Del aristotelismo medieval al…", p. 15.

tienen respecto del Medioevo, tal como se evidencia, por ejemplo en la siguiente objeción con relación a la validez de la posición suareciana como punto de vista privilegiado para juzgar las metafísicas medievales y, particularmente, aquella elaborada por Tomás de Aquino:

> Que la metafísica suareciana constituye una onto-teo-logía (es decir, como la define Heidegger, una lógica del ente en general y de Dios en particular) es algo que, como se verá, difícilmente podría negarse, pero que su configuración pueda trasladarse a toda la metafísica precedente resulta, cuando menos, muy dudoso.[93]

En esta óptica preferencial adoptada por Heidegger parece residir, entonces, la clave para dilucidar por qué al filósofo de Friburgo se le ha hecho muy difícil, sino imposible, la comprensión del vínculo entre teología, metafísica y filosofía primera. La relación entre estos términos, afirma Heidegger, se remontaría a Aristóteles y se consolidó en el Medioevo,[94] aunque, en su opinión, nunca habría quedado suficientemente esclarecida.[95]

En efecto, la resignificación experimentada por Francisco Suárez implicó al menos dos consecuencias de innegable peso. En primer lugar, el oscurecimiento de la noción de metafísica medieval y, en este caso concreto, de la de Tomás de Aquino. Y en segundo lugar la persistencia, implícitamente solidificada en la doctrina suareciana, de presupuestos metafísicos más próximos a Duns Escoto que a Tomás.[96] A ello pudiera añadirse la incidencia que ya había ejercido la acreditada opinión de Cayetano en cuanto reconocido intérprete de la doctrina tomasiana, quien sostuvo, por su parte, una presunta diferencia sostenida por Tomás de Aquino en relación con la noción de ente.[97]

[93] S. Filippi, "Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre razón y fe. Su repercusión en la filosofía heideggeriana", *Studium*, X/19, (2007), p. 259.

[94] M. Heidegger, Grundbegriffe der Metaphysik Metaphysik. Welt-Endilichkeit-Eisamkeit, Freiburger Vorlesung WS 1929/30, GA Bd. 29/30, Frankfurt a. M, Klostermann, 1983, p. 77. Heidegger hace explícita alusión al proemio del comentario a la metafísica de Aristóteles realizado por Tomás de Aquino.

[95] S. Filippi, "Francisco Suárez y la transformación…", pp. 263-264.

[96] S. Filippi, "Francisco Suárez y la transformación…", p. 260: "aunque Suárez con frecuencia parece seguir en la letra a Tomás, de hecho sigue a Escoto."

[97] En efecto, si bajo las mismas palabras de metafísica, filosofía primera y teología se indicase una relación nominal que tiene por base el mismo *subiectum*, que es el ente, entonces, incluso de esta manera, habría una diferencia sustantiva. Cfr. nota 10, p. 50. Cfr. É. Gilson, "Cajetan et…".

Sin embargo, como intentaremos mostrar, sería viable concluir a partir de esta breve ilustración de datos históricos que ni la defensa de Pereira a favor de la división de las ciencias metafísicas ni la resignificación de la metafísica en los casos de Cayetano y Suárez, reflejarían la intención original de reconocer una unidad de sentido en estos tres nombres para una misma ciencia. A fin de justificar esta aseveración, procederemos a considerar si la metafísica, la filosofía primera y la teología pueden aceptarse como diferentes ciencias en la glosa de Tomás de Aquino al tratado boeciano *De Trinitate*.

2. El lugar de la metafísica entre las ciencias y la diversidad de sus nombres

Tomás de Aquino coloca la metafísica en una doble coordenada. En su relación con un orden absoluto –que contempla la naturaleza creada según sí misma (primero los ángeles, luego el hombre y finalmente la creación material según lo que son; esto es: por el modo presencial de Dios en toda la naturaleza creada) y, en primera instancia, que considera a Dios a partir de lo que ha dicho de sí– y aquel que guarda relación con el modo humano de conocer. En el ámbito del primer orden o absoluto, recibe la ubicación de ciencia primera *per se*; en el segundo, en cambio, en cuanto *quoad nos*, es una de las últimas ciencias.[98] Esta consideración tiene por contexto el marco de las ciencias especulativas, cuyo fin propio consiste en el conocimiento de la verdad[99] emergente de los diversos

[98] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9, 347-349: "quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos alie scientie sunt priores." A su vez la precisión de este pasaje se observa en el siguiente, cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, pr. 101-104: "Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: theologia, id est tertia pars speculative, que dicitur divina vel metaphisica vel philosophia prima, […]".

[99] É. Gilson, *El tomismo*..., p. 419: "Considerada en su forma, es decir, estática o esencial, la verdad ontológica significa simplemente que la verdad es un trascendental: ens est verum convertuntur, en efecto, todo lo que es, es inteligible, es decir, objeto de un conocimiento verdadero actual o posible."

substratos[100] que el hombre no hace sino solo considera.[101] Y bajo esta perspectiva las ciencias se dividen –apareciendo así en última instancia la metafísica– en física, matemática y teología.[102] Tomás añade a la previa clasificación que las restantes ciencias quedan sujetas a la teología por sus principios,[103] ya que todas ellas, aunque anteriores a la metafísica en el orden humano de conocer, dependen de los *prima principia*.[104]

Con todo, sobre esta base aparecen textos clave que han inducido a pensar a veces la unidad y otras la diferencia entre metafísica, filosofía primera y teología. Un pasaje imprescindible ejemplifica el caso:

[100] En orden a inteligir lo que quiere expresarse con el ente como sustrato de ciencia. Cfr. É. Gilson, *El tomismo*…, p. 422: "Decir que el objeto inmediato del pensamiento es el concepto, no es negar que sea la cosa, sino, por el contrario, afirmar que es la cosa, en tanto que su inteligibilidad forma completamente la del concepto. Una vez captadas estas tesis directrices de la doctrina tomista, se hace posible concebir una epistemología que sea capaz de prolongarla fielmente […]."

[101] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 2, 193-196: "quod scientie speculative, ut patet in principio Metaphisice, sunt de illis quorum cognitio queritur propter se ipsa." Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 102-108: "speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res que a nostro opere non fiunt."

[102] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, pr. 69-74: "Nam cum tres sint partes speculative, scilicet philosophie –hoc dicit ad differentiam ethice, que est activa sive practica–, in omnibus requiritur modus competens materie. Sunt autem tres partes predicte: phisica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia."

[103] Se advierte, sin embargo, que esta dependencia de las otras ciencias respecto de la teología no anula la eficiencia de los principios y causas de aquellas. Para un ejemplo de la armonía entre la autonomía y la dependencia de las causas físicas respecto de Dios, cfr. J. A. Castello Dubra, "Tomás de Aquino y las condiciones de posibilidad de una ciencia natural: la eficiencia de las causas segundas", *Patristica et Mediaevelia*, XXVII, (2006), p. 83: "El problema consiste en entender cómo puede ser posible que dos agentes distintos produzcan un único y mismo efecto, en su totalidad, y ambos en forma inmediata. Para Tomás de Aquino, ello es posible en la medida en que se trata de dos agentes coordinados. Dios actúa como causa principal, y la naturaleza como agente instrumental, es decir, como un agente que sólo actúa en virtud de la acción del agente principal."

[104] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 165-167: "dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes eam consequntur." Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, I, q. 2, a. 3, ad 7, 223-233: "quod scientie que habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientie posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphisica, que est omnibus superior, utitur his que in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes alie scientie sint huic quasi famulantes et preambule in via generationis, quamvis dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum scientiarum."

> En verdad hay ciertos especulables que no dependen de la materia según el *esse* porque pueden ser sin la materia, o bien porque nunca son en la materia, como Dios y los Ángeles, o bien, [porque] algunos [especulables] son en la materia y algunos no, tal como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, y otras cosas de esta naturaleza. Acerca de todas ellas trata la teología, es decir la ciencia divina, porque Dios es lo propio de lo conocido en ella, que con otro nombre se llama metafísica, es decir, trans-física, porque nosotros llegamos a aprehenderla después de la física, por medio de la cual [nos] conviene ir desde lo sensible a lo no sensible. También se dice filosofía primera en cuanto todas las otras ciencias toman sus principios de ella y la siguen.[105]

Este pasaje, ya explicitado y comentado en la primera parte,[106] insiste en que hay especulables en virtud de un *esse* que le es previo, que es realidad y que constituye a aquellos en cuanto especulables.[107] De donde, si bien tales especulables ponen de manifiesto esa realidad,[108] esta última no se reduce esencialmente a los mismos especulables, aunque su sustancia sea aquella de referir constantemente la reflexión al *esse* primeramente inmaterial. En efecto, aquel *esse* al cual nos referimos, manifestado a través de dichos especulables, es el que constitutuye la razón de ser de la metafísica como ciencia.[109]

[105] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 3, 154-167: "Quedam vero speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi; de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus. Que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire; dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes eam consequntur."

[106] Cfr. Parte II, Cap. 1.

[107] A modo de correlato de dicha expresión, cfr. É. Gilson, *El tomismo*…: "La pasividad intelectual es, pues, un correlativo natural de la limitación del ser" (p. 378). "Puesto que efectivamente el intelecto posible está en potencia respecto de los intelibigles, es preciso que los inteligibles muevan a este intelecto para que nazca un conocimiento humano" (p. 379).

[108] El *esse* constituyente del *ens* entendido como *ens participatum* muestra a Dios en la creación. Cf. É. Gilson, *El tomismo*…: "El universo tomista es un mundo de entes en el que cada uno da testimonio de Dios por su acto mismo de existir. Todas las cosas no son en él del mismo rango; las hay gloriosas, como los ángeles, nobles, como los hombres y las hay también más modestas, como las bestias, las plantas y los mismos minerales; sin embargo, de todos estos entes, no hay uno solo que no dé testimonio de que Dios es el supremo existir" (p. 167). "[…] concluye Santo Tomás que hay que determinar la existencia de un ente que sea su propio ser, por el cual son todos los demás entes que no son por su ser, sino que lo tienen por modo de participación" (p. 221).

[109] Tal afirmación quiere sintetizar aquellas palabras de É. Gilson, *El tomismo*…, pp.

Ahora bien, Tomás llama primero con el término teología, y no con aquellos de metafísica o filosofía primera, al estudio de los términos sustancia, cualidad, acto, ente, potencia, etc. Lo cual parece manifestar que, aunque esa ciencia teológica[110] tenga muchas tareas, la primera y principal es ocuparse de Dios según aquello de que "Dios es lo propio de lo conocido en ella." Sin embargo, el texto añade otra denominación para la teología. A renglón seguido enuncia la misma ciencia como metafísica y explica su sentido en relación con el conocimiento humano y no con el *subiectum* teológico al decir: "[…] trans-física, porque nosotros llegamos a aprehenderla después de la física […]." Y finalmente menciona la teología como filosofía primera porque "todas las otras ciencias toman sus principios de ella y la siguen."[111]

La teología según su denominación de filosofía primera tiene dos aristas. Sabiendo que su nombre señala para Tomás los principios primeros de los cuales dependen todas las ciencias, se concluye entonces que ellos deben ser *per se* indemostrables, y que son los posibilitantes de toda demostración científica. De ahí que ante todo se entienda que la filosofía primera como teología refleja en el intelecto principios evidentes *in natura*, y que solo en segundo lugar se señale a tales princi-

645-646: "Lo que caracteriza al tomismo es, en efecto, la decisión de poner la existencia en el corazón de lo real, como un acto que trasciende todo concepto, evitando el doble error de quedar mudo ante su trascendencia, o desnaturalizarla objetivándola. El único medio de hablar del existir es captarlo en un concepto, y el concepto que lo expresa directamente es el concepto de ente. El ente es lo que es, es decir, lo que tiene el existir." Y así, la existencia del ente no se entiende sin el primigenio acto, dador de su existencia: el *esse*.

[110] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 80-82: "quod ad evidentiam huius questionis scire oportet que scientia divina scientia dici debeat."

[111] Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, co.360-395: "Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divine scientie terminatur […] Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, que sunt substantie separate […] maxime autem universalia sunt que sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum que sunt entis in quantum huiusmodi. Hec autem sunt de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantie separate et communia omnibus entibus; unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nichilominus ipsa addiscitur post phisicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphisica quasi trans phisicam, quia post phisicam resolvendo occurrit."

pios en el intelecto como *primae conceptiones intellectus*.[112] A su vez estos principios propios de la teología vuelven a aparecer, con la aclaración de su función, al momento de definir cada ciencia: "[…] como del ente y de lo uno y de cosas de este modo, a las que conviene reducir todas las definiciones de las ciencias antes mencionadas."[113]

No obstante ello, uno de los textos tomásicos en particular parece contradecir el hecho de que en la teología el *subiectum* sea Dios. Pues si antes se dijo: "Acerca de todas ellas trata la teología, es decir la ciencia divina, […] que con otro nombre se llama metafísica,"[114] ahora el Aquinate añade:

> […] aunque los *subiecta* de las otras ciencias sean partes del ente, que es el *subiectum* de la metafísica, no conviene sin embargo que las otras ciencias sean parte de ella. Pues cualquiera de las ciencias toma una parte del ente según la manera especial de considerar algo de un modo diverso del que es considerado el ente en la metafísica. De donde, propiamente hablando, el *subiectum* de aquella [ciencia] no es parte del *subiectum* de la metafísica. En efecto, no es parte del ente según aquella razón por la que el ente es *subiectum* de la metafísica, pero por esta misma razón, considerada en sí misma, es una ciencia especial diferente de las otras. Así, no obstante, pudiera decirse que alguna ciencia es parte suya: la que versa sobre la potencia, el acto o algo de esta naturaleza, porque estas cosas tienen la misma manera de considerarse que el ente, del cual trata la metafísica.[115]

[112] Tomás matiza la evidencia de los primeros principios en sí ante el intelecto, cf. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co.149-157: "Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctue ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphisice, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Ro. 1: Invisibilia Dei per ea que facta sunt intellectu conspiciuntur."

[113] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 4, co. 107-118: "unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, que quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, set eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut omne totum est maius sua parte, et similia, in que omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam prime conceptiones intellectus, ut entis, et unius, et huiusmodi, in que oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum predictarum."

[114] Cfr. nota 105, p.174.

[115] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 6, 322-337: "quod quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphisice, non tamen oportet quod alie scientie sint partes ipsius: accipit enim unaqueque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi, alium a modo quo consideratur ens in metaphisica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphisice: non enim est pars entis secundum illam rationem qua ens est subiectum metaphisice, set hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic

Según se afirmó con anterioridad, el Aquinate enuncia que el *subiectum* de la teología es Dios en sentido estricto. En este caso, la mención de la metafísica equivale en parte a la de filosofía primera y en parte, *proprie loquendo*, a la de metafísica. Pero como en el texto anterior teología significaba metafísica, aparenta ahora cambiarse el *subiectum* según dicha denominación. Y por medio de este análisis parece afirmarse que los nombres cognotarían *subiecta* diferentes.

Con todo, en el primer texto citado se expone la división de los especulables según el *esse in materia* o sin ella, afirmando que el área de incumbencia de la teología es el *esse* inmaterial, y entre tales seres, Dios, en primer lugar, por ser éste increado. Puede observarse entonces, desde una perspectiva cognoscitiva, el entroncamiento de nombres diferentes para un mismo *subiectum* que cambia su denominación según la comprensión humana. Pues el *subiectum* de la metafísica es el ente, sobre el cual se articulan las nociones de sustancia, cualidad, potencia, acto, etc. Empero, merced al *esse*, todo ente es *habens esse*,[116] y así, en el participio presente del *esse* anida el misterio mismo de la creación[117] en donde Dios está realmente presente.[118]

A su vez, descubiertos y establecidos los principios primeros respecto de todas las otras ciencias, la especulación *per se* que gira en torno a ellos da cabida al segundo nombre de la teología, que es metafísica. Puede entonces darse una primera conclusión. Por medio del nombre 'filosofía primera' se indica la teología a través de un ordenamiento cien-

autem posset dici pars ipsius scientia que est de potentia vel que est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi; quia ista habent eundem modum considerandi cum ente de quo tractatur in metaphisica."

[116] É. Gilson, *El tomismo*..., pp. 262-263: "Nunca se repetirá demasiado que el ente no es y no puede ser último sino en tanto que se refiere al ser: ens significa habens esse."

[117] J. A. Castello Dubra, "Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular", *Patristica et Mediaevelia*, XXIX, (2008), pp. 40-41: "El ente que no es su ser, sino que tiene el ser, lo tiene por participación (per participationem). Una vez más, aquella distinción real entre el ser y la esencia que le permite a Tomás arribar a esta conclusión la toma precisamente de Avicena […] En cualquier caso, a la ontología aristotélica de la substancia singular, Tomás de Aquino le superpone, o, quizá mejor, le atraviesa una metafísica creacionista que se vale del concepto neoplatónico de participación."

[118] J. A. Castello Dubra, "Tomás de Aquino y las condiciones de posibilidad…", p. 77: "La creación es, pues, no otra cosa que esta misma dependencia ontológica del ser creado respecto del creador. Pero Dios no sólo crea las cosas, sino que las conserva en el ser; las creaturas no podrían permanecer en el ser si cesara la acción divina."

tífico de la creación.[119] Mas, por otro lado, la consideración de aquellas nociones, no en su aplicación a las otras ciencias (ya que pueden considerarse también en la materia) sino según ellas mismas, configura el quehacer de la ciencia 'metafísica',[120] la cual, por su parte, pudiera recibir los epítetos de ciencia especial y ciencia universal bajo diferentes respectos. Pues el segundo nombre estaría emparentado con el de filosofía primera y el primero con la consideración de la metafísica en sí. Y ella versaría acerca del ente y de los modos en que el ente se dice: "Así puede decirse parte de esta ciencia, que es sobre la potencia, o el acto, o lo uno y otras cosas de este modo, porque estas se consideran del mismo modo que el ente de lo cual trata la metafísica."

Hasta aquí la convergencia terminológica entre los nombres metafísica y filosofía primera por medio de un mismo *subiectum* bajo diferentes perspectivas.[121] El nombre propio de ambas es teología.[122] Sus impropios, en cambio, los dos anteriores.[123] En efecto, la profundización

[119] Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, ad 1, 207-213: "quod illa que non assumuntur in scientia nisi ad alterius manifestationem non pertinent per se ad scientiam, set quasi per accidens: sic enim in naturalibus quedam mathematica assumuntur; et per hunc modum nichil prohibet in scientia divina esse quedam que sunt in materia et motu."

[120] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 143-148: "Huiusmodi ergo res divine, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt: uno modo prout sunt principia communia omnium entium, alio modo prout sunt in se res quedam."

[121] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, co. 360-395: "maxime autem universalia sunt que sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum que sunt entis in quantum huiusmodi. Hec autem sunt de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantie separate et communia omnibus entibus; unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nichilominus ipsa addiscitur post phisicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphisica quasi trans phisicam, quia post phisicam resolvendo occurrit."

[122] Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 158-163: "Unde et huiusmodi res divine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia [también es la filosofía primera], et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens [también es la metafísica]. Et hec scientia apud eos scientia divina dicitur."

[123] En este respecto se alude a la teología filosófica, cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 190-206: "alio modo sic quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, set possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia

del intelecto en la naturaleza descubriría a Dios de diferentes maneras hasta dar con Él según el modo más perfecto del hombre como *viator*. Por ello, en el primer caso se diría más perfectamente 'teología como filosofía primera', y en el segundo, 'teología como metafísica'. Pero para alcanzar el modo en el que el intelecto descubre la 'teología como teología' conviene se precisen algunos aspectos relativos al *esse* y al intelecto.

> Luego expone la tercera, a saber, [la ciencia] divina: la teología, esto es la tercera parte especulativa que se dice divina o metafísica o filosofía primera. Esta es sin movimiento –en lo que coincide con la matemática y difiere de la [ciencia] natural–, abstracta, a saber, de la materia, e inseparable, –dos rasgos por los que difiere de la matemática–. En efecto, las cosas divinas son según el *esse* abstractas de la materia y del movimiento, pero las matemáticas no son abstractas, aunque se consideran separables; en cambio las cosas divinas son inseparables, porque nada hay separable si no está unido. Por lo tanto las cosas divinas no son separables de la materia según su consideración, sino abstractas según el *esse*, y en verdad las matemáticas al contrario. Y esto se prueba por la substancia de Dios sobre la que la ciencia divina trata principalmente, y a partir de la cual se [la] nombra.[124]

En relación con el *esse* del cual se ocupa la teología, revelado como Dios e impropiamente como ente y sustancia, se señala, análogamente a textos anteriores, que en lo que hace a esta ciencia coinciden los nombres de teología, metafísica y filosofía primera.[125] Pero en este caso

et motu, et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent sicut mathematica dependebant, que numquam nisi in materia esse possunt quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti; theologia vero sacre Scripture tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua que sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio."

[124] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, pr. 101-116: "Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: Theologia, id est tertia pars speculative, que dicitur divina, vel metaphisica, vel philosophia prima, est sine motu, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali; abstracta, scilicet a materia, atque inseparabilis, per que duo differt a mathematica: res enim divine sunt secundum esse abstracte a materia et motu, set mathematice inabstracte, sunt autem consideratione separabiles, set res divine inseparabiles, quia nichil est separabile nisi quod est coniunctum; unde res divine non sunt secundum considerationem separabiles a materia, set secundum esse abstracte, res vero mathematice e contrario. Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia divina considerat principaliter, unde et inde nominatur."

[125] Para observar una triple partición nominal de esta ciencia, cfr. P. J. Moya Obradors, "El ser en Santo Tomás de Aquino según Étienne Gilson"…, pp. 178-179: "Es sabido que para el Estagirita la Metafísica es la ciencia que estudia el ente en cuanto ente, el *ens commune*, lo más general de todo cuanto es; en este sentido la ciencia de la que hablamos es filosofía primera. Pero además estudia las causas del ente, y así se denomina

Tomás procede a distiguirla de las otras ciencias especulativas destacando similitudes y diferencias. En efecto, la misma ciencia de tres nombres es tomada como unidad para luego referirse a sus notas distintivas: "sin movimiento, abstracta e inseparable." Siendo la primera nota aquella que no requiere mayor explicación, conviene detenerse brevemente en la segunda.

Respecto del término *abstracta* correspondería ante todo señalar que no depende de una operación del intelecto por la cual se procediera a abstraer de la materia el *esse* y, en su consideración de abstraído, alejado de la materia. En segundo lugar, el término *abstracta* utilizado por el Aquinate es un participio perfecto pasivo aplicado al ente para significar que la característica propia del *esse* es no estar necesariamente en la materia *per se*. Complemento de esta expresión es el término *inseparabilis* porque "las cosas divinas son inseparables, porque nada hay separable si no está unido." De todo lo cual se deduce con firmeza que tales notas coinciden esencialmente en considerar la teología como una ciencia que en sí misma no depende de la materia, mientras las ciencias que guardan relación con la materia, por el contrario, dependen, bajo cierto respecto, de ella.

Con todo, el estrecho nexo entre los nombres metafísica y teología se observa en un texto como el que sigue:

> Y a causa de ello conviene que aquellas cosas sean sin materia, que es en potencia, y sin movimiento, que es el acto de lo existente en potencia. Y de este modo son las cosas divinas, porque si lo divino existe en alguna parte, es en tal naturaleza, a saber: lo inmaterial e inmóvil existe máximamente tal como se dice en el VI de la *Metafísica*.[126]

Mas, para descubir al *esse* como Dios mencionado en la forma de sustancia o ente,[127] y de este modo a la metafísica como teología, se

desde este aspecto, metafísica. Y como todo lo que lleva la denominación de ser entra en la consideración de esta ciencia, lo que es el SER por excelencia pertenecerá con mayor razón a su objeto, pudiéndose denominar entonces teología en cuanto que se refiere a los seres divinos."

[126] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 138-143: "et propter hoc oportet ea esse absque materia, que est in potentia, et absque motu, qui est actus exsistentis in potentia. Et huiusmodi sunt res divine, quia si divinum alicubi existit, in tali natura, immateriali scilicet et immobili, maxime existit, ut dicitur in VI Metaphysice."

[127] É. Gilson, *El tomismo*..., p. 233: "No obstante, Dios sólo aparece [siguiendo a Dionisio] bajo la forma del ente en cuanto causa que hace que las cosas sean. Exactamente, el ente no es sino la revelación o manifestación del Uno; en resumen, su 'teofanía'."

requiere asimismo de la fe: "[…] la ciencia divina considera sobre estas cosas, pues la teología es sin movimiento, etc. Enuncia por tanto que así como se ha dicho adecuadamente qué es cada cosa, así también la fe debe captarlas".[128]

Esta cita, expresión paralela a aquella de la validez de los argumentos filosóficos en teología, o dicho más claramente, convirtiendo los argumentos filosóficos en teológicos,[129] explica a su modo también la transformación de la metafísica en teología, manteniendo, sin embargo, la unidad originaria de sentido. Dicha unidad o *subiectum* se mantiene idéntica a sí misma y difiere para el intelecto humano, ya que nombra de distinta manera una misma ciencia.[130] Sin embargo, aparecería ahora un nuevo escollo en la teología como teología que se anuncia como una dualidad de principios, los ya mencionados provenientes de la filosofía primera y la metafísica, y aquellos enunciados como artículos de la fe:

> Sin embargo los artículos de fe en esta ciencia [la teología] no son como las conclusiones sino como los principios, que también son defendidos contra los que los impugnan, así como el filósofo en el [libro] IV de la *Metafísica* disputa contra los que niegan los principios, los cuales se manifiestan por algunas similitudes, en tanto los principios, naturalmente evidentes por inducción, no pueden, no obstante, ser probados por la razón demostrativa.[131]

[128] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, pr. 65-68: "tertio de quibus considerat divina scientia, ibi Theologia est sine motu etc. Dicit ergo: bene dictum est quod ut unumquodque est, ita debet de eo fides capi."

[129] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, I, q. 2, a. 3, ad 5, 213-216: "Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, set aquam convertunt in vinum."

[130] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 4, co. 175-190: "Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex: una in qua considerantur res divine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia vero que ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur. Utraque autem est de his que sunt separata a materia et motu secundum esse, set diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse: uno modo sic quod de ratione ipsius rei que separata dicitur sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati."

[131] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, I, q. 2, a. 2, ad 4, 134-140: "Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, set quasi principia, que etiam defenduntur ab impugnantibus, sicut Philosophus in IV Metaphisice disputat contra negantes principia, et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota per inductionem, non autem ratione demonstrativa probantur."

Las palabras de Tomás, recordando que el ente contiene como participio el *esse*, parecerían dirigirse a la comprensión de Dios como *esse per se subsistens*, donde la fe iluminaría el ente (la metafísica) mostrando a la vez la emergería del *esse* y la nominación de teología. De esta manera los preámbulos de la fe[132] recibirían dicho nombre en comparación con la iluminación efectiva sobre el ente y sus modos de ser, lo cual es posterior, quedando los artículos de fe como cuasi principios.

Luego, si se traen a colación las previas explicaciones sobre los dos modos de ejercer la teología, la que se eleva desde la ciencia física hacia la metafísica, llamada teología filosófica,[133] y aquella que desde la fe efluye hacia las substancias consideradas como creaturas, se comprende la mutua complementariedad y necesidad.[134]

> En efecto, los filósofos que siguen el orden del conocimiento natural ordenan la ciencia sobre las creaturas a la ciencia divina, a saber: la [ciencia] natural a la metafísica. Pero en el caso de los teólogos se procede al revés, tal como la consideración del Creador precede a la consideración de la creatura.[135]

Finalmente, luego de haberse mostrado la diferencia de nombres de una misma ciencia, conviene siquiera apuntar brevemente, como complemento del capítulo uno, que la dirección del quehacer teológico

[132] J. J. Herrera, *La simplicidad divina*…, p. 201: "Los preámbulos de la fe son la parte de ese conjunto doctrinal que, precisamente porque no sobrepasa la capacidad natural de la razón, puede ser considerada como subyacente al resto y sirviéndole de sostén."

[133] J. A. Castello Dubra, "Tomás de Aquino contra Avicena…", p. 41: "El rasgo más distintivo del pensamiento de Tomás de Aquino al respecto consiste en que el ente que es punto de partida y dato inicial de la investigación filosófica se presenta bajo un doble aspecto: como naturaleza y, a la vez, como creatura, como caracterizado por la substancialización y por la participación."

[134] Este sería el sentido de las palabras de cfr. É. Gilson, *El tomismo*..., p. 10: "no hay en Santo Tomás teología natural propiamente dicha, pues incluso cuando hace filosofía, hace teología."

[135] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, pr. 33-38: "philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequntur, preordinant scientiam de creaturis scientie divine, scilicet naturalem metaphisice, set apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem preveniat creature."

considera a Dios por su *esse*[136] y no por su *essentia*[137] en virtud de la desproporción entre el intelecto humano y la naturaleza divina:

> […] Dios está sobre todo intelecto creado en cuanto a la comprensión, aunque no sobre el intelecto increado cuando este mismo se comprende inteligiéndose a sí mismo. En verdad, está sobre todo intelecto de viador en cuanto al conocimiento por el cual se conoce "qué sea [la esencia]" aunque no en cuanto al conocimiento por el cual se conoce "si es [el *esse*]". Con todo, los bienaventurados conocen también "lo que es" porque ven su esencia. Y sin embargo la ciencia divina no trata solo de Dios, sino también de otras cosas que no exceden el intelecto humano incluso según su estado de viador en cuanto a lo que es necesario conocer de ellas.[138]

En síntesis, los pasajes analizados muestran una triple consideración del ente, cuyos nombres para tales reflexiones emergen del *esse* y se correlacionan de modo tal que designan un mismo saber. Ellos señalan el ente como el *subiectum* sobre el cual se reflexiona. Y por esto la conjunción adversativa *sive*, aparecida generalmente para señalar diversas ciencias, puede ser, al menos en algunos casos, también unitiva, como ha intentado mostrarse en este análisis, donde la teología pudiera entenderse también como un 'al modo de' cuando los textos refieren a la metafísica y a la filosofía primera. Y así, siendo Dios el *subiectum* propio de la teología, con sus otros nombres de metafísica y filosofía primera Aquél aparecería a través del ente o la sustancia (ajena por completo

[136] Se señala simplemente la deuda de Tomás de Aquino con Avicena en el caso de la metafísica. Cfr. J. A. Castello Dubra, "Tomás de Aquino contra Avicena…", p. 33: "Son numerosos los puntos de acuerdo de Tomás con el filósofo árabe: […] el ser como objeto primero del intelecto, la identificación de Dios con el ser necesario en el cual el ser y la esencia coinciden." Se complejiza, sin embargo la síntesis especulativa tomística de ascenso hacia Dios mediante la inclusión de San Agustín y Dionisio Areopagita. En relación con el Doctor de Hipona, cfr. H. J. Delbosco, "Una veta agustiniense en la teoría del conocimiento de Santo Tomás", *Studium*, XIII/25, (2010), pp. 67-79.

[137] É. Gilson, *El tomismo*…, p. 171: "[Dios], un ser absolutamente simple y sin esencia concebible aparte de su existir no es un objeto accesible al entendimiento humano. Por otra parte, no se podría esperar alcanzarlo por ningún método imaginable. Se trata aquí de una desproporción esencial del entendimiento a su objeto, que nada, salvo el mismo Dios en otra vida y para otro estado del hombre, podría convertir en una proporción."

[138] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, ad 2, 402-414: "quod Deus est supra omnem intellectum creatum quantum ad compreensionem, non autem supra intellectum increatum, cum ipse se ipsum intelligendo compreendat; est vero supra omnem intellectum viatoris quantum ad cognitionem qua cognoscitur quid est, non autem quantum ad cognitionem qua cognoscitur an est; a beatis autem cognoscitur etiam quid est, quia vident eius essentiam. Et tamen scientia divina non est solum de Deo, set et de aliis que intellectum humanum etiam secundum statum vie non excedunt quantum ad quid est cognoscendum de eis."

a la física). En este sentido dicho análisis sobre el texto *De Trinitate* se ajusta también al capítulo dos de la segunda parte –el mapa de ciencias elaborado por Tomás sobre los textos aristotélicos– cuando allí se enuncian tres nombres para una misma ciencia, en virtud de la unidad de su *subiectum*:

> […] se la llama ciencia divina o teología [y no teología filosófica] en cuanto considera las substancias antes mencionadas [Dios y las susbstancias intelectuales]. Y se la llama metafísica, en cuanto considera el ente o aquellas cosas que se siguen de éste. En efecto, esta trans-física es descubierta por vía de análisis como lo más común después de lo menos común. Y se la llama filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas. Así, por lo tanto, es patente cuál es el *subiectum* de esta ciencia, de qué modo se la estima en comparación con las otras ciencias, y con qué nombre se la designa.[139]

Empero, en atención a la objeción que distingue en los tratados de Aristóteles la teología filosófica (o racional) de la teología revelada como ciencias diversas,[140] propiciando de esta manera una exégesis que colo-

[139] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr. 8: "Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur." Cfr. J. A. García-Lorente, "El objeto de la metafísica de Aristóteles en el comentario de Tomás de Aquino A épsilon 1", *Acta Philosophica*, vol. I, n. 22, (2013), pp. 73-88: Artículo dirigido a seguir, al menos según el título, la posible unidad del *subiectum* en el comentario tomístico a la metafísica de Aristóteles. Con todo, la primera parte se refiere a la dificultad intrínseca existente en el mismo texto de Aristóteles y la segunda, en cambio, a la exégesis del de Aquino. Las conclusiones señalan que Tomás llamó a la metafísica ciencia primera o filosofía primera y que su *subiectum* no es Dios sino el ente en cuanto ente, que es separado e inmóvil, y que por ello se llama ciencia divina (p. 87). Contra esta posición y aquella que entiende que la filosofía primera y la metafísica son teologías meramente racionales se han presentado los tres capítulos dedicados a la teología según Tomás de Aquino.

[140] Para un ejemplo de ello cfr., D. Lorenz, "La teoría aristotélica de las ciencias y su relación con la antropología y la teología de Santo Tomás", *Revista Philosophica*, n. 22/23, (1999/2000), p. 152: "la sagrada doctrina se fundamenta en la luz de la fe, la filosofía lo hace en la luz natural de la razón." En cambio lo que aquí debería decirse es que la filosofía se funda en las cosas, porque esos son sus sujetos y porque ello es lo que estudia, y lo estudia ciertamente con la razón, aunque no únicamente; y continuar diciendo que la teología se funda en Dios, porque ese es su sujeto y porque ello es lo que estudia, y no sólo por la razón sino también y principalmente por la fe mediante la Sacra Pagina o Sacra Doctrina. Luego, así como la fe colabora con la razón para comprender el mundo creado, así la razón ayuda a la persona a comprender a Dios mediante la fe. De esta manera se quiebra la extendida y mala comprensión de fundar la filosofía en la potencia cognoscitiva racional, y la teología en el don de la fe, para, de

caría a la metafísica como ciencia subordinada a la teología y por ende, instrumental, no puede entonces dejar de notarse en respuesta a ello, que la lectura llevada a cabo por Tomás de los tratados aristotélicos sobrepujan la letra del Estagirita, mostrando que, para este fraile dominico, el Dios del filósofo es transformado en el verdadero Dios cristiano.[141] En efecto, así se cierra el comentario de Tomás a la Metafísica de Aristóteles –de hecho son exactamente las últimas palabras del de Aquino (lo cual no deja de ser sugerente si se comprende que su esfuerzo está en mostrar cómo todas las ciencias dependen de la metafísica y que su verdadero nombre es teología)–, y así, en consecuencia, se corrobora que el *subiectum* de la teología es único y el mismo, y que la distinción ente metafísica y teología revelada no altera el *subiectum*, haciendo de tales nombres ciencias diversas.[142]

acuerdo con Tomás de Aquino, señalar que la filosofía, siempre sinónimo de ciencia, tiene como asidero el mundo extra-anima, la misma persona y Dios, mientras que la teología, también ciencia, considera principalmente a Dios, y secundariamente la creación. La misma posición erronea respecto de la filosofía y la teología es sostenida por, cfr. G. E. Ponferrada, "Razón y fe en Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. L, fasc. 197/198, (1995), pp. 229-241.

[141] Cfr. O. H. Pesch, *Tomás de Aquino. Límite*…., pp. 155: " Observemos de paso que Tomás formula que podríamos conocer a Dios 'por la teología conforme a las disciplinas filosóficas'; no habla nunca de una 'teología natural', si bien tiene conocimiento del asunto. Tomás responde: naturalmente conocemos a Dios por la filosofía, pero solo como fundamento del ser, como *principium* del mundo, en cambio, no como fin; y esto quiere decir: como salvación." "Hay que dar todavía otro paso. También el conocimiento racional de Dios como fundamento del mundo está secretamente dirigido por la fe cristiana en la creación" (pp. 155-156). "Nos limitaremos a dar una sola indicación: todas y cada una de las cinco vías de la demostración de la existencia de Dios acaban invariablemente con la frase: 'Y esto es lo que todos entienden por Dios'. […] La frase es el salto al lenguaje de la fe cristiana. Tomás identifica el resultado de una argumentación metafísica con la imagen de Dios de la fe cristiana" (p. 156). "Resultado: la demostración de la existencia de Dios en modo alguno se ha de entender como ascenso racional a un Dios antes desconocido, sino como aproximación lo más racional posible al Dios *conocido* ya desde siempre por la fe" (p. 156).

[142] Cfr. J. Kielbasa, "What is first? Methaphysics as Prima Philosopia and Ultima Scientia in the Works of Thomas Aquinas", *Philosophia*, vol. 41, (2013), pp. 635-648. Es meritorio del texto destacar la recepción de Tomás respecto de la circularidad de la metafísica –como ciencia primera *per se* y última *quoad nos*– de la posición filosófica de Avicena y de la comparación realizada por el autor con Duns Scoto. Sin embargo el texto presupone y realiza una exégesis contraria a la aquí sostenida. En efecto, para el autor la metafísica se llama filosofía primera y teología filosófica, y ella es una ciencia diversa según su *subiectum* de la ciencia divina o revelada (p. 642, 646).

> Y por ello es que concluye que uno es quien es principio de todo el universo, a saber, quien es el primer moviente, el primer inteligible y el primer bien, y que antes se nombró como Dios, y que es bendito por los siglos de los siglos. Amén.[143]

[143] TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Met.*, lib. 12, l. 12, n. 37: Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

CAPÍTULO 3
Filosofía Primera e implicancias regulativas en las ciencias particulares

Luego del estudio correspondiente a la noción de teología *quoad nos* bajo sus tres denominaciones, parece suficientemente aclarado cuál sea la tarea de la teología y cuál la de la metafísica. Sin embargo, en vez de insistir en las peculiaridades del nombre metafísica, me parece oportuno hacerlo con su otro nombre de filosofía primera. Pues, a diferencia de aquellos dos, este último no figura en demasía entre los estudiosos de la doctrina tomística en general a raíz de las siguientes tres causas: 1º. en la actualidad los tratados de física tomística son poco conocidos y estudiados;[1] 2º. en las investigaciones recientes sobre la metafísica de Tomás de Aquino es usual distinguir la ciencia racional del ente (metafísica –mal expresada como teodicea–) de la ciencia acerca de lo divino (teología). Y según ello, la primera distinción tiene por objeto el estudio del 'ente en cuanto ente', y la segunda, en cambio, a Dios –equívoco que creo haber corregido en el capítulo precedente–; 3º. el problema suscitado por Heidegger para los estudiosos de la filosofía medieval al calificar críticamente la metafísica tradicional como 'onto-teología',[2] en

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 20.

[2] Cfr. R. Pascual, "La unidad onto-teológica de la metafísica en Santo Tomás de Aquino", *Alpha Omega*, vol. II, n. 1, (1999), pp. 81-121: Nótese en el título y luego en el desarrollo del texto la convertibilidad entre los términos metafísica, ontología (según la escolástica tardía), ciencia divina o teología filosófica para señalar que esta ciencia estudia el ente en cuanto ente (p. 81). Luego, que la unidad de esta ciencia se explica y se funda en la analogía del ente, cuyo primer analogado y regente de dicha analogía es el ente *simpliciter* (p. 98); que el enfoque ontológico y epistemológico (gnoseología) son complementarios (p. 106); que la unidad de una ciencia la otorga el *subiectum*, y que el propio de la metafísica es el ente universalmente considerado (pp. 115-116); y, siendo el fin de toda ciencia el conocimiento del *subiectum* (p. 120), se sigue que la unidad de la metafísica, –de la filosofía primera, de la metafísica y de la teología filosófica– se funda en el ente, distinto y conducente a Dios (p. 121). Luego, que esta ciencia no es teología (o teología sagrada), aunque conduce a ella, lo cual significa que es su instrumento. Este texto desarrolla explícitamente el presupuesto ampliamente difundido en las interpreta-

el sentido de una inclusión presuntamente indebida del Dios de la fe en el ámbito de la racionalidad metafísica bajo la figura del 'ente supremo'.

Tales causas expresan circunstancias donde la noción 'filosofía primera' aparecería más bien difusa, a raíz, vale nuevamente insistir, de contextos relativos a la física o la metafísica, en donde figura sólo en algunas ocasiones en forma ligera y sin mayor detenimiento. Luego, se hace plausible sostener que la ciencia de la teología, o bien los nombres de 'filosofía primera' y 'metafísica' se interpretan bajo un marco 'gnoseológico'.[3]

ciones contemporáneas sobre la metafísica tomasiana en las que se observa el siguiente movimiento de la inteligencia: la teología, para una mejor comprensión humana, se racionaliza, cuasi-anonadando la fe. En Tomás el movimiento es exactamente el inverso. La razón tiende de suyo a la fe, no la limita o coarta. Por ello, en vez de concluirse que Dios, también llamado ente y sustancia, y que es *subiectum* de la teología, sea la razón de ser de esta ciencia, se entiende que dicho saber es ciencia divina como ciencia racional de lo divino, como ciencia que piensa a Dios, como un Dios que no es el revelado (de allí la insistencia en otorgarle a la teología el nombre de teodicea, onto-teología, etc.). Entre las consecuencias de este planteo, no siempre claramente advertidas, se observa la separación entre la filosofía (que incluye la metafísica o teología racional/filosófica) de la teología (sagrada) y la consiguiente comprensión de Dios al modo cómo el hombre pueda hacerlo, (cuyo fundamento es la antropología y/o las potencias racionales) en vez de aprehenderlo según su *subiectum*. En efecto, no se trata de que la teología no pueda razonarse. Se trata de que en su razonar no constriña la fe, buscando siempre marcar los límites (y así sentirse segura, cierta de sí misma y científica), sino de dejarse conducir por la fe; porque ambas, aunque la regencia sea aquella de la fe mistérica, buscan comprender una única ciencia, que es la teología, y que tiene los otros nombres de filosofía primera y metafísica. Luego, la fe y la razón no dividen ni fundan los saberes científicos, sino que, para la comprensión de cada *subiectum* según cada ciencia, la razón, el intelecto y la fe colaboran. De este manera se corrige el equívoco de fundar sobre la razón o sobre la fe la diferencia entre las ciencias. El mismo problema puede verse en I. E. M. Andereggen, "La relación entre metafísica y teología en San Alberto Magno y en Santo Tomás", *Sapientia*, vol. XLIX, n. 193/194, (1994), p. 238: "No es aquí Dios solo el sujeto de esta ciencia [la teología] sino el ente divino cognoscible por inspiración [exégesis referida exclusivamente al Comentario a las Sentencias]." Lo cual justifica diferencias de sujeto en el interior de la teología, dando lugar a más de una ciencia. Por lo demás, la comprensión analógica del ente posibilita la comprensión analógica de las ciencias y con ellos sus relaciones jerárquicas. Para una exposición breve y genérica neotomista, cfr. W. A. Darós, "La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista", *Sapientia*, vol. XXXIX, (1984), pp. 19-34.

[3] En concordancia con los capítulos de la Parte I se insiste contemporáneamente –aunque en forma equivocada– que la división de las ciencias especulativas en Tomás de Aquino sería gnoseológica, y en lo que ahora nos atañe se observa lo siguiente: que el ente de la metafísica o *per se* se alcance por una operación mental, cuando, por el contrario, el mismo Tomás relaciona los saberes científicos según sus *subiecta*. Como continuación del capítulo segundo de la Parte I de la sección deudora de una exégeis

Finalmente, y en atención al término 'filosofía primera', debe afirmarse que: 1º. entre las obras de Tomás de Aquino dicha noción se halla sumamente restringida;[4] 2º. cuando aparece, señala siempre un sentido técnico por el que se busca esclarecer la vinculación entre las diferentes ciencias particulares y la ciencia universal; 3º. la relación de las ciencias segundas con la teología sería imposible sin atender al *subiectum* de esta última ciencia en cuanto filosofía primera; 4º. debe considerarse que los nombres 'metafísica' y 'filosofía primera' señalan una profundización especulativa de la misma ciencia.

A este respecto la finalidad del capítulo se divide en tres partes. Primero, el descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera. Segundo, algunas anotaciones sobre el *subiectum* de la filosofía primera como complemento del capítulo precedente. Y finalmente, la razón de ser de la filosofía primera, en su acepción de ciencia universal o teología, como nexo con las ciencias particulares.

neotomista, cfr. M. Beuchot, "La metafísica de las causas en Aristóteles y Santo Tomás", *Lógos*, n. 26, (1981), pp. 9-28: Aquí se observan los siguientes detalles. El texto tiene tres capas contínuas de interpretación. Esto significa que después de los textos de Aristóteles, Tomás lo reescribe y lo clarifica, y que lo mismo sucede entre J. M. Ramírez y el Aquinate. Se asiste a la 'peligrosa' idea de que quien es posterior al mismo Tomás, puede interpretarlo de mejor modo, y que el pensamiento tomístico debe entenderse necesariamente, primero, en co-relación con Aristóteles, fusionando en gran medida ambas doctrinas (doctrina aristotélico-tomista), y segundo, con la tradición (neotomismo principalmente moderno). Cfr. M. E. Sacchi, "Los fundamentos de la especulación metafísica sobre el conocimiento", *Sapientia*, vol. XLVI, fasc. 179, (1991), pp. 20-21: "En la filosofía primera o metafísica, a su vez, se trata de la verdad lógica y de la verdad trascendental […] a la ciencia del ente en cuanto ente le atañe la especulación sobre los primeros principios del conocimiento y la defensa de los axiomas de todas las ciencias particulares y hasta los de ella misma. Igualmente denominada gnoseología, noética, crítica, criteriología, epistemología, […]." Para una consideración específica de la posición de Cayetano que se diferencia de los textos tomísticos, destacando el sentido gnoseológico de la metafísica, cfr. C. P. D. Muñoz, "Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano…", pp. 49-61.

[4] El presente capítulo condensa todos los pasajes donde Tomás se vale de la expresión *philosophia prima* con el objeto de diferenciar el sentido y los matices que dicho término señala para su pensamiento. Asimismo se ha buscado destacar principalmente los mismos textos, dejando que ellos hablen sin mayores mediaciones interpretativas. Finalmente se hace también oportuno resaltar que todas las traducciones son personales, excepto aquellas del comentario a la física.

1. Necesidad de la filosofía primera

La denominación de 'filosofía primera' como ciencia 'primera' halla fundamento en la demostración previa de que la ciencia física *per se*[5] no puede ser considerada como 'primera"[6] aunque algunos pensadores sostuvieran lo contrario. Tomás se pronunció negando el hecho de 'que todos los entes sean sensibles', argumentando que esto es "a causa de [aquellos pensadores] que no pueden trascender la imaginación de los cuerpos;[7] y [que] según ellos la ciencia natural es filosofía primera, común a todos los entes."[8] El mismo Aquinate continuó diciendo: "los an-

[5] De modo colateral al tratamiento de la ciencia física aparece el pensamiento tomístico sobre el conocimiento sensible. Para una consideración ejemplificativa de esto último, cfr. P. Moya Cañas, "Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible. Una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del *De Anima*", *Tópicos*, n. 16, (1999), pp. 87-123.

[6] Subyace a la crítica tomística de la filosofía de la naturaleza o física como filosofía primera la noción de naturaleza. Para una comprensión de dicha noción, cfr. M. Ocampo Ponce, "Algunas precisiones sobre el concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino", *Doctor Angelicus*, vol. II, (2002), pp. 57-83. Sobre esta estructura, y volviéndose a destacar la necesidad previa de la ciencia física para la metafísica, cfr. L. J. Elders, *Sobre el método*…, pp. 43-44: "Contrariamente a lo que había sugerido Platón, el Aquinate no atribuye mucha importancia al estudio de las ciencias matemáticas en cuanto preparación a la metafísica. Pero un conocimiento profundo del mundo físico y de sus leyes es necesario."

[7] La colaboración de la imaginación en la comprensión de la ciencia física, y la imposibilidad de la validez de la misma conjuntamente con la de abstracción en la ciencia metafísica, obliga la aparición de la noción de *separatio*. Cfr. C. Llano, "El juicio de *separatio* en Tomás de Aquino y la *remotio* en el Pseudo-Dionisio", *Tópicos*, n. 23, (2002), pp. 99-131.

[8] Tomás de Aquino, *In Phys*., lib. 4, l. 1, n. 2, pág. 146: "Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Ea quae sunt communia omnibus naturalibus, pertinent maxime ad considerationem naturalis; sed locus est huiusmodi: omnes enim communiter opinantur omnia ea quae sunt, in aliquo loco esse. Et ad hoc probandum utuntur sophistico argumento a positione consequentis. Argumentantur enim sic. Quod non est, nusquam est, idest in nullo loco est: non enim est dare ubi sit Tragelaphus aut sphinx, quae sunt quaedam fictitia sicut Chimaera. Argumentatur ergo quod si id quod in nullo loco est, non sit; ergo omne quod est, est in loco. Sed si esse in loco convenit omnibus entibus, videtur quod locus magis pertineat ad considerationem metaphysici quam physici. Et dicendum est quod hic argumentatur ab opinione ponentium omnia entia esse sensibilia, propter hoc quod imaginationem corporum transcendere non possunt: et secundum hos naturalis scientia est philosophia prima, communis omnibus entibus, ut dicitur in IV Metaphys."

tiguos no conocieron ninguna sustancia sino corporal y móvil, [y por eso] convenían en que la filosofía primera fuera la ciencia natural."[9]

La negación tomística de que todos los entes sean sensibles quedó también confirmada con la posición especulativa aristotélica cuando el Estagirita había demostrado que el fin de la ciencia física no era el estudio del 'ente material y sensible'. Y ello por tres razones. Primero, porque la equivalencia entre las expresiones 'ente material y sensible' y 'todos los entes' no es el principio, fundamento y fin de la ciencia física; luego, porque la sensibilidad y materialidad de los entes solo se corresponde con algunos de ellos; y finalmente, porque el verdadero fin de la ciencia física es el ente móvil *per se*, según el siguiente razonamiento tomístico: "no digo sin embargo cuerpo móvil, porque en este libro se prueba que todo móvil es cuerpo",[10] queriendo con ello señalar la presente diferencia: todo ente corpóreo es móvil, pero todo lo que se dice móvil no se identifica con todo cuerpo sino solo en el caso de la parte de la ciencia física que atañe a los cuerpos. Esto significa que, para Tomás de Aquino, la noción de móvil es más amplia que aquella de ente corpóreo y por ello dirá el Aquinate que el tratado aristotélico *De Anima* forma parte de la ciencia física.[11]

Ahora bien, el hecho de que a la física le ataña como *subiectum* el ámbito de los entes móviles, incluyendo en esto a los cuerpos capaces de movimiento, posiciona esa ciencia en la posibilidad de estudiar la afección del tiempo en el ente, y con ello investigar si existe un ente inmóvil.[12] Esto es, cuando en la ciencia física se demostró, en el ámbito de los entes, que no todos ellos eran materiales y sensibles, se abrió también la posibilidad de indagar expresamente la existencia de entes inmateriales. Esta argumentación, con la cual culminaba dicha ciencia, colocaba simultáneamente las bases para la aparición de un

[9] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 4, n. 10: "quia secundum antiquos qui nullam substantiam cognoverunt nisi corpoream et mobilem, oportebat quod prima philosophia esset scientia naturalis."

[10] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4, pág. 4: "Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro."

[11] Tomás de Aquino, *In An.*, lib. 1, l. 1, 402a4, 128-129: "et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis."

[12] Esta temática, en apretada síntesis, conduce al planteo *An Deus sit?* y cuya demostración radica en buena medida en la metafísica de la participación a través de la escala de los seres. Cfr. nota 24, p. 104.

nuevo saber respecto de un campo que pudiera haber quedado reducido a mero intento fallido si no se hallaba una correlación previa de este razonamiento en la existencia.[13] En efecto, esa cuestión es la misma que nos refiere Tomás antes de afirmar categóricamente la existencia de la filosofía primera.

> Luego […] si no hay alguna otra sustancia además de aquellas que se constituyen según la naturaleza, de las cuales trata la física, entonces la física será la ciencia primera. Pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior a la sustancia natural, y en consecuencia la filosofía que considere de este modo a la sustancia será la filosofía primera. Y porque es primera, por esto será universal, y será propio de ella especular sobre el ente en cuanto ente y sobre su esencia, y de todas aquellas cosas que son del ente en cuanto ente. En efecto, es la misma ciencia la del ente primero y la del ente común, tal como se dijo al principio del libro IV.[14]

El texto tomístico se extiende sobre el ámbito de una ciencia cuyo primer nombre es el de filosofía primera, y no aquellos de metafísica o teología. En dicho horizonte especulativo la filosofía primera considera la noción de sustancia en sí misma, incluyendo e identificando las expresiones ente primero[15]

[13] Cfr. L. J. Elders, *Sobre el método*…, 43-44: "[…] Santo Tomás nota también que el estudio de la lógica y de la física es necesario antes de poder entrar en la metafísica […] De hecho, para que sea posible la metafísica […] es preciso demostrar antes que existe un ente o entes que no sean materiales."

[14] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 27: "si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis inquantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est."

[15] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval…*: La primacía del ente no solo es extramental, sino también intelectual. Aersten dice: "el ente es lo primero conocido, lo cual significa que es el objeto propio del intelecto. Cuando Tomás establece que el alma tiene una apertura a todo lo que es, entonces se expresa una 'conformidad' entre espíritu y ente que ya estaba implícita en la tesis de que el ente es lo primero conocido" (p. 105). Pero si es lo primero conocido, debe hacerlo bajo el aspecto de verdadero. Y así la verdad se añade al ente en su conformidad con el intelecto, pues "el *verum* se añade al ente *secundum rationem* (según la especie)" (p. 107). Profundizando esta idea Tomás concluye que "[a] una cosa se la llama 'verdadera' en virtud del hecho de que imita al ejemplar divino o está en relación con una facultad cognoscitiva" (p. 107). Sin embargo, para evitar lecturas unidireccionales entre el intelecto y el ente conviene insistir que "verdad y bien son trascendentales relacionales. Por consiguiente, pueden ser considerados desde cada uno de los dos términos de la relación: la relación del alma humana con el ente o la relación del ente con el alma" (p. 108). Y por eso es necesario volver a insistir que "para Tomás, los trascendentales son los *prima* del orden cognoscitivo, el fundamento del conocimiento racional" (p. 109).

y ente común.[16] De aquí pueden inferirse, por un lado, la identidad de algún tipo de sustancia con el ente primero, y por el otro, el hecho de que debe haber alguna característica general que sea compartida entre el ente primero y las restantes sustancias no sensibles. Tomás resuelve esta tesitura del siguiente modo:

> Pues esta investigación es propia de esta ciencia. En efecto, en dicha ciencia intentamos determinar, por fuerza de la misma, acerca de las sustancias sensibles, esto es, por causa de las sustancias inmateriales, porque la investigación sobre las sustancias sensibles y materiales pertenece bajo cierto respecto a la física, que no es la filosfía primera, sino segunda, según se dijo en el libro IV. Efectivamente, la filosofía primera versa sobre las sustancias primeras, que son las sustancias inmateriales, de las cuales se especula no sólo en cuanto son sustancias, sino en cuanto son tales sustancias, a saber, en cuanto inmateriales.[17]

[16] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: Con el objeto de aclarar la relación entre los trascendentales y la metafísica, ciencia de lo divino, primero debe decirse que "la teoría de los trascendentales tiene un momento anti-platónico: son *communia*, no *subsistentia*" (p. 362). Luego, que "la metafísica es la *scientia communis*. El sujeto de la filosofía primera no es lo primero trascendente, sino el *ens commune* y aquello que se sigue del ente. Lo divino es estudiado por la ciencia del ente, en cuanto que es la causa del sujeto, es decir, la causa universal del ente" (p. 363). Esto revela, bien pensado el asunto, que "la relación entre los trascendentales y lo divino es, metafísicamente hablando, una relación causal. Tomás afirma esta conclusión explícitamente: Dios es la causa del ente *qua* ente; el *ens commune* es el efecto de la causa más alta, Dios" (p. 363). Aquí late implícita la idea de creación, y "Tomás interpreta la idea de la creación en términos de causalidad con una extensión trascendental" (p. 421). Y en torno a esto último conviene añadir que para Tomás, "el ser divino que es idéntico a la esencia divina no es el *esse commune*. La expresión favorita de Tomás para el ser divino es "el mismo ser subsistente" (*ipsum esse subsistens*)" (p. 377). Por otro lado, "Tomás identifica el *esse commune* con el ser creado. Este *esse* no se refiere a una realidad subsistente aparte de los existentes concretos. No es *subsistens*, sino inherente (*inhaerens*), lo que se significa con el principio formal por el que todo ente es" (p. 377). En esto late de trasfondo una preocupación en torno al *esse commune* y Dios. En efecto, "la negativa de Tomás a identificar Dios y *esse commune* se dirige contra una concepción panteísta del mundo. Su intención es mostrar la trascendencia del ser divino, oponiendo el ser subsistente de Dios al ser en general. *Esse commune* no es un concepto lógico, sino un principio metafísico. Tomás lo llama 'el ser formal de todas las cosas', o 'aquello por lo que todo formalmente existe'. Este principio es considerado sin ninguna adición, pero es susceptible de adición. Puede ser contraído por una forma o un modo especial de ser" (p. 379). Y así, "cuando decimos que Dios está en todas las cosas, esto no significa que Dios sea en las cosas como una parte de ellas, sino como la causa de las cosas que nunca está ausente en sus efectos" (p. 379). Y sobre esto puede deducirse que "la divinidad es el ser de todas las cosas como su causa eficiente y ejemplar, no, empero, en virtud de su esencia" (p. 380), porque "Dios es la causa del *esse commune*" (p. 380).

[17] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 7, l. 11, n. 26: "Haec enim perscrutatio est propria huic scientiae. In hac enim scientia tentamus determinare de substantiis sensibilibus huius gratia, idest propter substantias immateriales, quia speculatio circa substantias

A su vez el libro VII del tratado de la *Física* justifica argumentativamente la necesidad de la existencia de la filosofía primera. Y de este modo, lo que parecía un razonamiento meramente lógico halla aquí su correlato necesario en la naturaleza (el cual es anterior *per se*, aunque posterior *per hominem*), cuando dice que por necesidad debe haber un único motor inmóvil:

> Pero se ha demostrado con anterioridad que un móvil infinito no puede moverse en un tiempo finito. Luego es imposible también aquello de lo cual se sigue, es decir, que se proceda al infinito en la serie de los motores y los móviles. Así es evidente que lo que es movido por otro no procede al infinito, sino que es necesario detenerse en algún punto, y habrá un primer móvil movido por otro inmóvil.[18]

Ahora bien, identificado el primer fundamento de la filosofía primera en la existencia del motor inmóvil, y en la coextensión de su característica de inmaterialidad a otras sustancias ajenas al *subiectum* de la ciencia física, el de Aquino insiste en que la anterioridad de la filosofía primera respecto de la física la reviste de una dignidad superior:

> Según esto, parece que la ciencia, que es en cierto modo de los principios, sea la principal. Y en verdad por otra parte, siendo la sustancia el primer y principal ente, es manifiesto que la filosofía primera es ciencia de la sustancia. Y si no fuera por la misma dignidad de esta ciencia de la sustancia, no sería fácil afirmar de las otras su consideración de la verdad o falsedad en relación con sus axiomas sino es por la filosofía primera que considera la sustancia.[19]

Este texto, en conjunto con los precedentes, da a conocer una idea más acabada de la noción tomística de filosofía primera. En efecto, ha-

sensibiles et materiales quodammodo pertinet ad physicam, quae non est prima philosophia, sed secunda, sicut in quarto habitum est. Prima enim philosophia est de primis substantiis quae sunt substantiae immateriales, de quibus speculatur non solum inquantum sunt substantiae, sed inquantum substantiae tales, inquantum scilicet immateriales."

[18] Tomás de Aquino, *In Phys*., lib. 7, l. 2, n. 4, pág. 327: "cum sit ostensum supra quod mobile infinitum non potest moveri tempore finito. Ergo impossibile est hoc ex quo sequebatur, scilicet quod procedatur in infinitum in moventibus et motis. Manifestum est ergo quod hoc quod unum moveatur ab altero, non procedit in infinitum: sed stabit alicubi, et erit aliquod primum mobile, quod scilicet moveatur ab altero immobili."

[19] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3, l. 5, n. 5. "Et secundum hoc videtur quod scientia, quae est de huiusmodi principiis, sit principalissima. Ex alia vero parte, cum substantia sit primum et principale ens; manifestum est, quod prima philosophia est scientia substantiae. Et si non est eadem scientia substantiae et dignitatum non erit de facili dicere cuius alterius sit considerare veritatem et falsitatem circa dignitates, si non est primi philosophi qui considerat substantiam."

biéndose gestado el nacimiento de dicha ciencia por imperio de la razón deductiva y por necesidad de la naturaleza, ella misma se manifiesta ahora anunciando su propio quehacer. El nombre de filosofía primera dice que su ocupación reside en considerar la sustancia en sí misma porque es 'ciencia de la sustancia', y que esa sustancia es 'el primer y principal ente'. Mas, si bien esto señalaría la primera categoría de la física aristotélica, lo que aquí se indica es la resignificación de la noción de sustancia para que la misma sea utilizada con validez en el ámbito de la filosofía primera. Tomás añade que ella es 'universal porque es primera', para luego derivar de aquello su condición 'reguladora' de la verdad y la falsedad de los principios propios de las demás ciencias, y entre ellas de modo principal, las diferentes ciencias físicas, como la astronomía y la geología (por medio de los tratados *De Coelo et Mundo*, *De meteora* y *De mineralibus*), o la biología (a través de los tratados referidos a las plantas, los animales o la medicina). Finalmente se afirma que esta ciencia de la sustancia se extiende a todas las sustancias inmateriales, y en modo eminente a aquella que es primer moviente inmóvil. También agrega que a todas ellas en conjunto se las llama primeras, porque anteceden a las segundas, es decir, a las propias de la ciencia física. Además, que de tales sustancias inmateriales se estudia su esencia y las cosas que son del ente en cuanto ente, esto es, sus propios modos de ser.[20] A esto último Tomás lo llamó *trascendentibus,*[21] porque están y trascienden la ciencia

[20] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: El mismo "Tomás llama a veces al ente, género, en un sentido amplio, porque guarda cierto parecido con un género por su comunidad (*comunitas*). En sentido estricto, sin embargo, ente no es un género, sino que pertenece a los *trascendentia*" (p. 93). Para comprender la idea tomística de trascendentalidad "la noción crucial que Tomás introduce aquí es *modus essendi*. La determinación de ente no ocurre por diferenciaciones externas, sino por sus modos internos. La adición al ente es una explicación modal. Esta explicación puede producirse de dos maneras [Las categorías y los trascendentales]" (pp. 94-97). De ambas formas de añadir al ente algo se atiende en este caso a la segunda: los trascendentales. Y en relación con ello primero debe aclararse que "la semántica de los términos que expresan un modo general de ente es variada en la obra de Tomás. Desde la perspectiva de la resolución del conocimiento, son llamados *prima* o 'primeras concepciones del intelecto'. Considerados desde su extensión, son los *maxime communia*, comunes a todas las cosas. Más a menudo que sus predecesores [Alberto Magno, Felipe el Canciller y Alejandro de Hales], Tomás usó la palabra *trascendentia*" (p. 97).

[21] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: "En la obra de Tomás el verbo *trascendere* y su participio *trascendens* aparecen regularmente en el sentido agustiniano de 'superación'. Lo que es superado puede ser el ámbito de lo material o de lo humano; lo que supera es lo espiritual o lo divino" (p. 98). Y esto es válido para los grandes maestros de

física y se consideran de modo especial en la filosofía primera, porque allí, en tales sustancias, los trascendentales hacen acto de presencia carecientes de la materia o la sensibilidad.[22]

El Aquinate precisa aún más la tarea especulativa de la filosofía primera en el libro VI de la Metafísica al enunciar:

> Y por ello parece que la ciencia que estudia de este modo los entes, es primera entre todas, ya que considera las causas comunes de todos los entes. De allí que sean causas de los entes según que son entes, las cuales se investigan en la filosofía primera, según se propuso en el libro I. Por eso se muestran como evidentes las falsas opiniones de aquellos que colocaron su sentir en Aristóteles, [diciendo] que Dios no es causa sustancial del cielo, sino solo de su movimiento.[23]

Si se detiene el pensar sobre las palabras precedentes añadiéndose las previas consideraciones sobre la filosofía primera, podrá deducirse que tras los nombres de ciencia de la sustancia y del ente en sí mismo, la realidad última que asoma por y desde ellas es la propia de Dios.[24] De

París, pues "típico de la noción medieval de trascendentalidad es que lo que es superado son las categorías" (p. 99), porque "en el sentido escolástico, trascendental es opuesto a lo categorial" (p. 99). Según lo anterior, y en el caso de Tomás de Aquino, debe entenderse que "los trascendentales trascienden las categorías no en el sentido de que signifiquen un realidad separada 'más allá' de las categorías" (p. 99), sino que "los trascendentales superan las categorías porque pasan por todas ellas. No están restringidos a una de las categorías, sino que son comunes a ellas. Y esto está expresado en la destacada formulación: *in trascendentibus quae circumeunt omne ens*" (p. 99) Estrictamente hablando "los trascendentales no contraen el ente, sino que son coextensivos con él" (p. 99).

[22] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval…*: En Tomás de Aquino es claro que "la teoría de los trascendentales conecta con una tradición que deriva de Pseudo Dionisio: ente, bien, unidad, verdad son también nombres divinos" (p. 115). Y esta relación se explica aún más si se atiende que para el de Aquino "la metafísica trata del ente que trasciende la materia, es decir, la sustancia divina. Es la ciencia de lo que es trascendente" (p. 120). En efecto, "Tomás […] describe la tercera ciencia con una pluralidad de nombres: es la ciencia divina o metafísica o filosofía primera. Porque considera principalmente la sustancia divina, que es llamada (por Boecio) teología" (p. 121). Mas, la relación del alma con la metafísica como ciencia puede sintetizarse bajo las siguientes palabras: "esta apertura trascendental del alma es condición de posibilidad de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente" (p. 255).

[23] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 21: "Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius."

[24] Cfr. Tomás de Aquino, *C. G.*, lib. 1, cap. 70, pág. 204: "Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non

este modo, si se continúa el análisis, debe advertirse cierto movimiento circular entre el inicio y el fin de esta ciencia mediante la consideración de su *subiectum*. Vale decir, el nacimiento de tal ciencia es la exigencia en la naturaleza del motor inmóvil, el fin de la misma es el estudio de su naturaleza y el de su influencia sobre las restantes sustancias inmateriales y las demás materiales. Esto a su vez se esclarece de la siguiente manera. Por un lado la filosofía primera surge por necesidad de la física, lo cual significa que la ciencia del ente móvil abandona su epíteto de primera, otorgándoselo a una ciencia superior.[25] Por el otro, que esta ciencia superior o filosofía primera vuelve sobre la física como su regente, por medio de la causalidad primera[26] y la conexión entre sus principios universales y los propios de cada ciencia particular,[27] y finalmente, que la filosofía primera no se agota en su regencia de las ciencias inferiores o particulares, sino que ella puede pensarse en sí misma como

solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam Philosophia Prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognitio simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum est."

[25] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 5, pág. 207: "Oportet ergo magis esse scitum quod est superioris scientiae, ex quo probatur id quod est inferioris, et maxime esse scitum id, quo omnia alia probantur, et ipsum non probatur ex alio priori. Et per consequens scientia superior erit magis scientia, quam inferior; et scientia suprema, scilicet philosophia prima, erit maxime scientia."

[26] Cfr. J. A. Castello Dubra, "Tomás de Aquino y las 'condiciones de posibilidad…", pp. 73-86.

[27] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: El orden interno de una ciencia, y el propio entre todas las ciencias existentes, se logra mediante el descubrimiento de unos principios llamados segundos, para el caso de las ciencias particulares, y llamados primeros, para el caso de la ciencia común o universal. Por ello "toda investigación de las ciencias teóricas ha de ser reducida (*reducitur*) a algunos principios (*prima*)" (p. 83). Ahora bien, si se atiende a la noción de primeros principios se hallará un paralelismo con la noción de primeras concepciones del intelecto. En efecto, Aersten declara que "Tomás traza un paralelismo entre la resolución de proposiciones a principios evidentes en sí mismos [primeros principios], y la resolución de definiciones a concepciones primeras [primeras concepciones del intelecto]. El término final de ambas reducciones no es un conocimiento probable, sino una primera intuición que es condición de que haya *scientia*" (p. 87). A ello se añade que "Tomás habla de primeros en plural: 'Las primeras concepciones del intelecto, como ente y bondad', concepciones conocidas por todos, como el ente, la unidad y el bien" (p. 90). "Pero aún cuando Tomás reconoce una pluralidad de 'primeros', el ente claramente tiene prioridad: es el primero entre iguales, el *maxime primum*" (p. 90).

metafísica, poque ella trata también de los trascendentales, no tanto en dirección hacia las cosas, sino como en sí mismos.

Por último, la tercera razón justifica otro de los epítetos de la filosofía primera, porque su diferencia con las ciencias particulares hace que tal ciencia reciba el nombre de *scientia specialis*. El texto precisa:

> Y de modo similar donde la cosa es [propia] de lo [que es] común, está la razón de objeto particular y propio. Pues la filosofía primera es ciencia especial, aunque considere el ente según que es común a todas las cosas. Puesto que por la razón especial de ente se considera según que no depende de la materia ni del movimiento.[28]

A modo de síntesis y con la intención de evitar la confusión entre los entes considerados por las ciencias particulares y los entes propios de la filosofía primera, Tomás distingue la noción compartida de 'partes del ente'. Para ello señala que la interpretación acorde con las ciencias particulares radica en lo que acontece en cada uno de los entes propios de cada una de estas ciencias. Según ello, la matemática no considera el ente en su totalidad, sino una parte suya, aunque no al modo de la filosofía primera, sino al modo de la matemática, como por ejemplo el ente según que es contínuo. Por otro lado, la interpretación de acuerdo con la filosofía primera es aquella que entiende la expresión 'partes del ente' en el sentido de la existencia de la pluralidad de entes suprasensibles (el texto dirá: *sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens inquantum est ens*), y con ello, lo que caracteriza a cada uno en particular, en tanto que "la filosofía primera es de las cosas comunes (*communia*) porque su consideración es respecto de las mismas cosas comunes, a saber, el ente, y sus partes y las pasiones del ente."[29] A lo cual cabe añadir:

> Sin embargo no considera el geómetra este principio respecto de los entes en cuanto son entes, sino en cuanto el ente es continuo, o según una dimensión, como la línea; o dos, como la superficie; o tres, como el cuerpo. Pero la filosofía primera no se dirige hacia las partes de los entes en cuanto algo acontece en cada uno de ellos, sino cuando se especula de tales en común y de cada uno, [es decir] se especula sobre el ente en cuanto es ente.[30]

[28] Tomás de Aquino, *In Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2 co.: "Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria: sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune: quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et a motu."

[29] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5, pág. 217: "Philosophia enim prima est de communibus, quia eius consideratio est circa ipsas res communes, scilicet circa ens et partes et passiones entis."

[30] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 4, n. 3: "Non autem considerat geometra hoc

2. Anotaciones sobre el sujeto de la filosofía primera

Las últimas palabras figuradas en el apartado anterior señalaban la comprensión tomística de la noción 'partes del ente'. También es posible interpretar que esta cuestión signifique 'modos de decirse del ente categorial' en relación con los predicamentos accidentales. Pero según esta lectura podrían malinterpretarse los *subiecta* de las ciencias particulares o el propio de la ciencia universal. Contra esto se dice:

> Pero lo que es de esta manera *subiectum*, que nunca es accidente, es sustancia. De allí que en aquellas ciencias, de las cuales el *subiectum* es alguna sustancia, la esencia del *subiectum* de ningún modo puede ser una pasión, tal como sucede en la filosofía primera y en la ciencia natural, que es del *subiectum* móvil.[31]

La puesta en escena de que los *subiecta* de la filosofía primera y de las ciencias físicas sean substancias, hace de la primera una ciencia de la sustancia que se interpreta al modo del ente en cuanto ente, colocando la noción de sustancia sobre el nivel categorial propio de las sustancias físicas. Basta para ello traer nuevamente a colación aquel pasaje del *De Trinitate* sobre la distinción de ámbitos entre ambas ciencias:

> Luego muestra de cuáles cosas sea la tercera, a saber, la divina: teología, esto es la tercera parte especulativa, que se dice divina o metafísica o filosofía primera, la cual es sin movimiento, en lo que conviene con la matemática y difiere de la [ciencia] natural, abstracta, a saber, de la materia, e inseparable, por las cuales ambas cosas difiere de la matemática. En efecto, las cosas divinas son, según el ser, abstractas de la materia y el movimiento, pero de la matemática, inabstractas, aunque son separables por consideración. Pero las cosas divinas son inseparables, porque nada es separable sino lo que es continuo.[32]

principium circa entia inquantum sunt entia; sed circa ens inquantum est continuum, vel secundum unam dimensionem ut linea, vel secundum duas ut superficies, vel secundum tres ut corpus. Sed philosophia prima non intendit de partibus entis inquantum aliquid accidit unicuique eorum; sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens inquantum est ens."

[31] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 2, n. 5, pág. 143-144: "Id autem quod est ita subiectum, quod nullius est accidens, substantia est. Unde in illis scientiis, quarum subiectum est aliqua substantia, id quod est subiectum nullo modo potest esse passio, sicut est in philosophia prima, et in scientia naturali, quae est de subiecto mobili."

[32] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, pr. 101-111: "Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: Theologia, id est tertia pars speculative, que dicitur divina, vel metaphisica, vel philosophia prima, est sine motu, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali, abstracta, scilicet a materia, atque inseparabilis, per que duo differt a mathematica: res enim divine sunt secundum esse abstracte a materia et motu, set mathematice inabstracte, sunt autem consideratione separabiles, set res divine inseparabiles, quia nichil est separabile nisi quod est coniunctum."

La ciencia de la filosofía primera, llamada textualmente también teología y metafísica,[33] es considerada en unidad con el fin de distinguirla de las dos restantes ciencias especulativas. Por lo mismo, si el *subiectum* de la ciencia primera es el ente o la sustancia, entonces sus características serán *abstracta per se* y no *per hominem*, *sine motu* e *inseparabile*. Asimismo las explicaciones de tales características hallan fundamento en el *esse* de la teología que, mediante el mismo texto, dan razón de su distinción existente con la matemática y la física.

Años después, en su comentario a la *Metafísica*, Tomás sostendrá la misma idea de la unidad de la ciencia primera al decir "que son tres las partes de la filosofía teorética, a saber, la matemática, la física y la teología, que es la filosofía primera."[34] Ambos comentarios, luego de la unidad dada en el *subiectum*, insisten también en la diferencia de nombre. A este respecto se vuelven a presentar los pasajes más emblemáticos tanto del *De Trinitate* como de su glosa a la *Metafísica*:

> De lo cual es la teología, es decir la ciencia divina, porque lo propio de aquello es Dios, que recibe también el otro nombre de metafísica, esto es, trans-física, porque después de la física la aprehendemos, pues llegamos a conocerla yendo desde lo sensible hacia lo no-sensible. Y se dice también filosofía primera, en cuanto todas las otras ciencias toman sus principios de ella y la siguen.[35]

[33] Cfr. M. E. Sacchi, "Los nombres de la metafísica", *Sapientia*, vol. LVI, fasc. 210, (2001), pp. 677-678: Aquí se señala escuetamente la compresión tomística de los nombres de la ciencia metafísica, donde claramente se dice que en cuanto teología es propia de la filosofía, mientras que la teología como sacra doctrina es aquella de la fe. Empero, se cita únicamente la *S. Th.* –I, q. 1, a. 1, ad 2– donde el contexto muestra la diferencia entre la revelación y la filosofía pagana y no los abundantísimos textos que harían repensar esta tesis. De donde la expresión *differt secundum genus* no señala dos ciencias diversas según el fin, que es el *subiectum* de esta ciencia, y que es el mismo y que es Dios; sino dos modos de comprensión para la persona, ya según la razón, ya según la fe. Luego, la distinción tomística entre teología filosófica y teología sagrada obedece a la potencia del alma (razón) y su don (fe), lo cual no habilita a hablar de dos ciencias diversas según sujetos distintos. Pues si este fuera el caso, se caería en el error de pensar que Tomás en su defensa de Aristóteles sostendría la existencia de un Dios que no es el suyo, coexistiendo así dos dioses. En síntesis, cuando el de Aquino interpreta a Aristóteles sobrepuja el texto para mostrar que el Dios de la filosofía puede leerse en clave cristiana, lo cual ha querido señalarse a través de los tres capítulos que conforman la ciencia teológica.

[34] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 23: "quod tres sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima."

[35] Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co. 160-167: "de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus, que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire; dicitur etiam

> Se dice ciencia divina o teología en cuanto considera las substancias antes mencionadas [Dios y las sustancias intelectuales]. Se dice metafísica en cuanto considera al ente o aquellas cosas que se siguen de él mismo. En efecto, esta trans-física es descubierta en vía de resolución[36] como lo más común después de lo menos común. Con todo, se dice [también] filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas. Así, por lo tanto, es patente cuál es el sujeto de esta ciencia, y de qué modo se tenga a las otras ciencias, y de qué manera se llamen.[37]

Respecto de ambos textos también se había mencionado la cercanía de los nombres de filosofía primera y metafísica en relación con aquel de teología,[38] pues es evidente que aquellos dos nombres de ciencias tienen por *subiectum* el mismo ente en cuanto ente o sustancia que, en relación con la consideración de Dios, se manifiestan impropios. Y de ahí que, tras la metafísica y la filosofía primera, aparezca Dios mismo bajo los nombres de ente o sustancia, y que a ellas también se las llame ciencia divina.[39] Por lo mismo, tales reflexiones tomísticas en torno

philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes, eam consequntur."

[36] Para una explicación concisa del método de resolución o reducción (*resolutio*), cfr. L. J. Elders, *Sobre el método*…, p. 48.

[37] Tomás de Aquino, *Sent. Met*., pr.: "Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur."

[38] La cercanía entre los nombres de filosofía primera y metafísica no es puesta en duda, según que ambas son consideradas ciencias, pero el nombre de teología, sí. Para una demostración de la teología como ciencia en Tomás de Aquino, cfr. G. L. Ritacco de Gayoso, "¿Es la teología una ciencia?", *Sapientia*, vol. XLVI, n. 181, (1991), pp. 191-202. Aquí importa destacar lo siguiente: "La Ciencia Divina se constituye a partir del dato revelado necesario para que el hombre pueda poner en práctica aquello para lo que fue llamado. La continuidad entre la Sabiduría de Dios y la ciencia del hombre está garantizada. Pero, a la vez, esa ciencia sólo puede comenzar el tratamiento de su objeto mediante la consideración de Dios mismo, pasar luego a su obra y, dentro de ella, detenerse en las creaturas racionales para completar el *ordo doctrinae* con el Mediador por antonomasia" (p. 198).

[39] En virtud de que algunos de los epítetos de la metafísica y la filosofía primera coinciden, puede entenderse su relación con la teología del siguiente modo. Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: Ahora bien, "la causalidad de Dios puede diferenciarse de un modo triple. Él es la causa eficiente, ejemplar y final de las criaturas. Con esta causalidad triple, Tomás conecta la tríada de los trascendentales 'ente', 'verdad' y 'bien'. 'Entidad' se refiere a Dios como la causa eficiente, 'verdad' a Dios como la causa ejemplar, y 'bondad' a Él como causa final" (p. 364). Y sin embargo conviene insistir que "la relación entre los

a esta ciencia de lo divino dicen que el *subiectum*, *propie loquendo*, es Dios; y por consiguiente, que cada nombre se relaciona con este fin (Dios) por medio de niveles del pensar especulativo, esto es: según una comprensión cada vez más intensa de lo mismo. De acuerdo con esta tesitura, la filosofía primera es el primer modo de acercarse a Dios desde la exterioridad, porque surge necesariamente desde la ciencia física, ya que, según el primer texto, "todas las otras ciencias toman sus principios de ella y la siguen,"[40] o que, según el siguiente, "considera las causas primeras de las cosas." A la vez, por medio de esta lectura en la que se enfatiza que se procede desde lo externo a lo interno, la metafísica será aquella misma ciencia que considere el ente en sí mismo y aquellas cosas que le siguen, y finalmente la teología, desde lo interno a lo íntimo, como aquel mismo saber que, habiendo considerado en sí mismo el ente, comprehende que el nombre de ente es inapropiado para Dios.[41]

Este camino, relativo al hombre que se eleva desde la ciencia física hacia la teología, puede comprenderse *per se* si se considera en forma inversa. Que Dios sea el *subiectum* propio de la teología significa que el enlace especulativo entre tales nombres habilita a hablar de Dios en cualquiera de estos niveles según las consideraciones que se realicen en cada uno de ellos. Y así Dios se mostrará como trascendental en la metafísica y como causa primera de todas las sustancias y principio de las mismas en la filosofía primera.

Finalmente, como corolario puede sostenerse que el correlato en la mente del *subiectum* de la ciencia de la teología es la *virtus sapientiae*,[42]

trascendentales y lo divino es una relación causal, pero la *ratio* de esta causalidad es que Dios mismo es Ser, Unidad, Verdad y Bien de un modo eminente" (p. 367).

[40] Para una distinción de las clases de principios científicos, su relación y resolución *ad entem* en Tomás de Aquino, cfr. J. J. Sanguineti, *La filosofía de*…., pp. 300-304; 319-332. Para una enunciación sintética de los mismos, cfr. P. Moya Cañas, *El principio*…, p. 39.

[41] En este contexto puede leerse perfectamente la siguiente expresión, cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: "Tomás desarrolla la tesis de que la verdad es 'el último fin del universo entero, y la consideración de que el hombre sabio aspira principalmente a la verdad' (p. 357), y "como la verdad de una cosa es medida por el intelecto divino, Dios es la verdad más alta y perfecta" (p. 359). "Por lo tanto, en Dios la verdad significa primariamente la 'igualdad' del intelecto divino y su esencia. Intelecto y Ser son uno en el Origen. Dios es la Verdad" (p. 359).

[42] Para una relación general entre el hábito de sabiduría, el de ciencia y los principios

puesto que el mismo Tomás, en consonancia con Aristóteles, enuncia "que el filósofo toma allí a la filosofía en sentido estricto por sabiduría de las cosas divinas, la cual señala el nombre especial de filosofía primera,"[43] y que "la sabiduría es la filosofía primera misma."[44]

3. Filosofía primera y ciencias particulares

Las consideraciones hechas hasta el momento sobre la filosofía primera señalan, en relación con el actual apartado, el modo de presencia de aquella ciencia en las ciencias segundas. Dicho aspecto de esta ciencia universal se concretiza por medio de la causalidad primera[45] y los principios universales del pensar.[46] Y ello para Tomás sucede de un

científicos, cfr. P. Moya Cañas, *El principio*…, pp. 138-147. Para un análisis detenido de la noción de sabiduría, cfr. J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales*…, pp. 561-615.

[43] Tomás de Aquino, *In Sent.*, lib. 3, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 3, ad 2: "quod philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quae speciali nomine philosophia prima dicitur."

[44] Tomás de Aquino, *Q. D. de An.*, a. 16, co., 267-268: "Sapientia autem est ipsa philosophia prima."

[45] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 2, n. 9: "Si ergo huic deductioni adiungamus, quod philosophia prima considerat primas causas, sequitur ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea, quae sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis."

[46] Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 4, pág. 206: "Illa enim priora principia, per quae possent probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium, et illa scientia, quae considerat huiusmodi principia communia, est propria omnibus, idest ita se habet ad ea, quae sunt communia omnibus, sicut se habent aliae scientiae particulares ad ea, quae sunt propria. Sicut cum subiectum arithmeticae sit numerus, ideo arithmetica considerat ea, quae sunt propria numeri: similiter prima philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia, tanquam propria sibi." Cfr. Tomás de Aquino, *Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5, pág. 218: "Quaecunque autem scientia argumentatur circa communia rerum, oportet quod argumentetur circa principia communia, quia veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similium. Dicit autem signanter: et si aliqua scientia tentet monstrare communia, quia philosophia prima non demonstrat principia communia, sunt enim indemonstrabilia simpliciter; sed aliqui errantes tentaverunt ea demonstrare, ut patet in IV metaphysicae. Vel etiam quia, etsi non possunt demonstrari simpliciter, tamen philosophus primus tentat ea monstrare eo modo, quo est possibile, scilicet contradicendo negantibus ea, per ea quae oportet ab eis concedi, non per ea, quae sunt magis nota." Cfr. L. J. Elders, *Sobre el método*…, p. 46: Ejemplo de tales principios universales, y cuya interpretación no es lógica sino metafísica, son *omne ens est unum* u *omne ens est verum*, etc. Y del mismo modo el principio de no

doble modo. Por un lado, la consideración de ambos aspectos desde la ciencia primera, y por el otro, la presencia de los mismos desde la ciencia segunda. Por su parte, respetando los límites de cada ciencia, este enlace garantiza la coexistencia de diferentes niveles de principios y la presencia de lo divino no sólo en la teología, sino también en las ciencias segundas. Sobre esta cuestión Tomás precisa: "Y por ello de vez en cuando por los principios de la filosofía humana procede la sabiduría divina. Pues también entre los filósofos la filosofía primera se vale de los textos de todas las ciencias a fin de mostrar su propósito".[47]

El nexo que une ambas partes se sintetiza en el término perfección, ya que por este fin se las juzga principalmente desde su *subiectum*, permitiendo así que por medio de dicha exigencia judicativa las ciencias segundas se llamen tales. Pues añade: "[…] así como sucede en las ciencias, que una única ciencia especial es distinta de las otras ciencias, así la filosofía primera instruye a todas las otras ciencias [dándoles] perfección, en cuanto que su objeto es común según la cosa del objeto (*rem objectis*) de todas las otras ciencias".[48]

En consonancia con esta glosa a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Tomás precisa la idea de perfección en cada ciencia al comprenderse que ellas proceden análogamente a la relación entre el intelecto y la razón.[49] Según esta analogía la filosofía primera se despliega extensiva-

contradicción porque "no es posible que la metafísica haga abstracción de las cosas concretas."

[47] Tomás de Aquino, *C. G.*, lib. 2, cap. 4, pág. 279: "Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum."

[48] Tomás de Aquino, *In Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1: "quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, inquantum objectum suum est commune secundum rem objectis omnium aliarum scientiarum."

[49] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval…*: "[…] los primeros principios de demostración se relacionan con el ente como tal, su consideración forma parte del oficio del metafísico. Que los primeros principios se relacionan con el ente como tal se manifiesta en el hecho de que todas las ciencias los usan. Esto deriva del hecho de que el ente puede predicarse del sujeto de cada ciencia. Las ciencias particulares, sin embargo, no utilizan los primeros principios en su extensión universal, sino en la medida que se extienden a las clases particulares de entes que constituyen los sujetos de esas ciencias" (p. 48). Y por ello tiene ahora sentido decir que "los primeros principios de la demostración se componen de nociones trascendentales" (p. 150), y que "el principio de la ciencia no es *scientia*, sino *intellectus*" (p. 177).

mente a través de las ciencias segundas y vuelve sobre sí. De este modo, el despliegue es el raciocinio de la filosofía primera sobre las ciencias segundas, y su retorno, desde las ciencias segundas hacia la ciencia primera, es su juicio sintético, verídico y universal. El texto afirma:

> De allí se evidencia que su consideración es máximamente intelectual. Y después también, que ella otorga los principios de todas las otras ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el principio de la racional, a causa de que se dice filosofía primera. Y no obstante, ella misma se añade después de la física y de las demás ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el término de la racional, a causa de que se dice metafísica como si [se dijera] trans-física, porque se presenta resolviendo después de la física.[50]

Si la filosofía primera, llamada también aquí metafísica, aparece después de la física, aunque *simpliciter* deba ser colocada antes, entonces la filosofía primera (o también según sus otros nombres) es al modo del intelecto, y las ciencias segundas, al modo de la razón. Esto nuevamente muestra la circularidad intelectiva de las ciencias, porque la filosofía primera es principio y fin de todas ellas de diversa manera.[51] Es decir, la filosofía primera respeta la autonomía de las ciencias, y ellas respetan su dependencia de aquella. Esta idea aparece plasmada de diverso modo

[50] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, co. 385-391: "unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nichilominus ipsa addiscitur post phisicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans phisicam, quia post phisicam resolvendo occurrit."

[51] Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: Las ciencias se relacionan con la metafísica según una doble resolución, ya que "su método [Tomás] es la 'reducción' o 'resolución' de los contenidos de nuestro conocimiento a un primer concepto, 'ente'" (p. 252). A este respecto conviene aclarar que "la distinción *secundum rationem/secundum rem* no es la oposición entre análisis 'lógico' y 'natural'. Más bien tiene que ver con aquello a lo que se dirige el análisis discursivo de la razón. Puede ser otra cosa, cuando algo se reduce a sus causas extrínsecas, pero no es su único término posible. En la resolución *secundum rationem*, una cosa se reduce a sus formas intrínsecas o principios" (p. 136). Sobre esta base se dice que "[…] tiene sentido relacionar la resolución *secundum rem* con la comunidad causal, y la resolución *secundum rationem* con la comunidad por predicación. La primera resolución es un análisis de causas extrínsecas y una reducción a la causa más universal. […] la resolución *secundum rationem* es un análisis de causas intrínsecas y una reducción a la forma más general. El término final de este proceso es el ente, esto es, aquello que se predica de todas las cosas. Existe una conexión entre esta resolución y la resolución *secundum rem*, porque la última reducción es la reducción a la causa del ente en cuanto ente" (p. 137).

tanto en el *Compendio de Teología* como en el Comentario al texto *Sobre el Alma*:

> Pues una potencia superior es cognoscitiva en uno y el mismo acto de todas las cosas por las potencias inferiores de diversas maneras. En efecto, el intelecto juzga, por una simple y única virtud, todas las cosas percibidas por la vista, el oído y los demás sentidos. De modo similar también sucede en las ciencias. Pues aunque las ciencias inferiores se multipliquen según los diversos géneros de las cosas, respecto de las cuales versa la intención de aquellas, existe una sin embargo que les es superior y que reúne para sí todas las cosas y que se llama filosofía primera.[52]
>
> Como enseña el filósofo en el XI libro *De los animales*, en cualquier género de cosas es necesario primero considerar las determinaciones comunes y generales, y después las propias de cada género, las cuales, sin duda, son del modo como Aristóteles las considera en la filosofía primera. En efecto, la metafísica en primer lugar trata y considera las cosas comunes del ente en cuanto ente, y después en verdad, considera lo propio de cada ente [...].[53]

La presencia de la filosofía primera en cada una de las ciencias segundas se manifiesta en orden a la posesión de la verdad que les corresponde.[54]

[52] Tomás de Aquino, *C. Th.*, lib. 1, cap. 22, co., 10-20: "Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium que ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim que visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis: nam, cum inferiores scientie secundum diversa genera rerum circa que versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior, ad omnia se habens: que philosophia prima dicitur."

[53] Tomás de Aquino, *In An.*, lib. 1, l. 1, n. 1, 402a1-9: "Sicut docet Philosophus in XI De animalibus, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia [et seorsum] et postea propria unicuique illius generis (quem quidem modum Aristoteles servat in philosophia prima: in Metaphisica enim primo tractat et considerat communia entis inquantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti)." Cfr. Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4, pág. 4: "Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens."

[54] Cfr. J. J. Sanguineti, *La filosofía de*…, p. 77: En este contexto afirma: "La metafísica circula por dentro de cualquier ciencia, y se podría decir que la ciencia es participadamente metafísica. Las ciencias particulares, aunque no estudian al ente en cuanto ente, tienen una orientación hacia el ser en un sentido analógico y por participación."

Por ello la ciencia primera recibirá el epíteto de 'ciencia de la verdad'[55] al referirse a la verdad *universaliter*.[56]

> Pues cada una de las ciencias particulares considera cierta verdad particular respecto de un género determinado de ente, como la geometría respecto de las magnitudes de las cosas, y la aritmética con los números. Pero la filosofía primera considera la verdad universal de los entes. Y por ello en relación a esto, al filósofo pertenece considerar que en cierto modo es propio del hombre conocer [toda] verdad.[57]
>
> Pero porque muchas son las ciencias especulativas que consideran la verdad, puestas por ejemplo la geometría y la aritmética, fue necesario en consecuencia mostrar que la filosofía primera máximamente considera la verdad, a causa de

[55] Puede afirmarse que detrás del nombre 'ciencia de la verdad' se encuentra la identidad trascendental entre *verum* y *ens*, porque la filosofía primera también recibe el nombre de ciencia universal. Cfr. J. A. Aersten, *La filosofía medieval*…: Ahora bien, "la tesis de que hay la misma disposición al ser y a la verdad significa que el orden (*ordo*) en ambos es idéntico. La razón es que una cosa es adecuada para ser conformada (*adaequari*) al intelecto en la misma medida en que una cosa tenga entidad (*entitas*). En consecuencia, la noción de verdad se sigue de la de ente. La verdad aparece ahora no como un modo intramental de ser sino como algo que tiene una dimensión ontológica" (p. 247). Y así, por lo demás, se "[…] deja claro que para Tomás no hay una oposición, sino, por el contrario, una relación causal entre la verdad de la cosa y la verdad del intelecto. La disposición de una cosa es 'el fundamento y la causa' de la verdad del intelecto" (p. 248). Y a partir de todo ello puede decirse que Tomás prefirió la fórmula de la adecuación porque esta definición expresa más completamente el carácter relacional de la verdad (p. 249), ya que para Tomás es evidente por sí mismo que "todo el que define la verdad correctamente, pone al intelecto en su definición" (p. 250), puesto que "la fórmula de la *adaequatio* no sólo expresa el carácter relacional de la verdad, sino que también especifica la relación entre cosa e intelecto" (p. 259). Y en esta relación '"verdad' se corresponde con 'cosa' porque la conformidad del ente con el intelecto es una adecuación en la que el ente es asimilado según su 'realidad', esto es, su quididad o especie" (p. 257). La razón de ser de esta relación entre ente y verdad es que "el término 'verdadero' debe ser predicado primariamente de aquello en lo cual el concepto de verdad es completado. La relación de conformidad se completa en y a través del intelecto. Por tanto, la verdad del intelecto es el sentido primario de la verdad. […] La verdad pertenece a la cosa solo en sentido secundario, a saber, en cuanto es adecuada al intelecto […] el ser está primariamente en las cosas, la verdad primariamente en el intelecto" (p. 261). Cfr. L. J. Elders, *Sobre el método*…, p. 45.

[56] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 26: "sed philosophia prima est universaliter communis omnium."

[57] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 1, n. 1: "Nam unaquaeque particularis scientia considerat quamdam particularem veritatem circa determinatum genus entium, ut geometria circa rerum magnitudines, arithmetica circa numeros. Sed philosophia prima considerat universalem veritatem entium. Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 2, n. 2: "quod sapientia sive philosophia prima non est practica, sed speculativa, sequetur quod recte debeat dici scientia veritatis."

> esto mismo que se mostró antes, a saber, que es considerativa de las primeras causas.[58]

Por último se explicita el modo de regencia de la filosofía primera y la salubridad que ello supone para las mismas ciencias segundas.

> Sin embargo a todas las ciencias y artes ordenadas a aquella parece pertenecer el último fin que es preceptivo y arquitectónico de las otras. Así el arte de la gobernación, que se consolida como el fin de la nave, que es su uso, es arquitectónico y preceptivo respecto de la fabricación de las naves. Y este es el modo que tiene para sí la filosofía primera en relación con las otras ciencias especulativas, pues todas las otras [ciencias] dependen de ella, puesto que por ella las otras toman sus principios, y se dirigen contra quienes niegan [sus] principios. La misma filosofía primera se ordena toda al conocimiento de Dios como a su último fin, y de allí que se mencione también como ciencia divina. Por lo tanto el conocimiento de la [ciencia] divina es el fin último de todo conocimiento y actividad humana.[59]
>
> En verdad hay otras ciencias que se benefician de su conocimiento [la ciencia metafísica], como la música, las [ciencias] morales y otras. Pero esto no conviene que sea un círculo [vicioso], ya que estas mismas [ciencias] suponen aquella [la metafísica], ya que ellas [las ciencias] han tomado sus principios de otra y los han probado en ellas, porque los principios que toma la ciencia natural de la filosofía primera no prueban aquellas cosas que también el filósofo en primer lugar considera de la [ciencia] natural, ya que se prueban por los principios en sí evidentes; y de modo similar, el filósofo primero no prueba los principios que trae de la [ciencia] natural por los principios que ha tomado de ella misma [es decir, de la misma ciencia natural], sino por los principios en sí evidentes. Y así no hay ningún círculo [vicioso] en la definición.[60]

[58] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 2, n. 3: "Sed quia multae sunt scientiae speculativae, quae veritatem considerant, utpote geometria et arithmetica, fuit necessarium consequenter ostendere, quod philosophia prima maxime consideret veritatem, propter id quod supra ostensum est, scilicet quod est considerativa primarum causarum."

[59] Tomás de Aquino, *C. G.*, lib. 3, cap. 25, n. 9: "In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis."

[60] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9, 359-371: "alie vero scientie sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel alie huiusmodi. Nec tamen oportet quod sit circulus quia ipsa supponit ea que in aliis probantur cum ipsa aliarum principia probet, quia principia que accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea que item philosophus primus accipit a naturali, set probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia que tradit

Ambos textos de Tomás cierran este tercer y último capítulo de la ciencia teológica. Este apartado, mencionado germinalmente y de modo principal en el capítulo intermedio, ha vuelto a insistir en la convergencia de los tres nombres de la teología como posible viraje exegético a aquel que las interpreta como ciencias diversas. En esta ocasión se ha puesto de manifiesto que los principios universales de la ciencia primera guían, mediante juicios, los propios de las ciencias particulares, aun cuando ellas conserven cierta autonomía. Además, que esos principios se enraízan en una comprensión metafísica[61] (no gnoseológica) del ente, la substancia o Dios. Luego, que por medio de tales principios es posible ascender o descender entre las ciencias, sin que ello signifique un reduccionismo a una lectura lógico-conceptual de los mismos.[62] Finalmente, que la filosofía primera es llamada también 'ciencia primera', porque considera las 'causas primeras de las cosas'.

Tal consideración no precisamente lógica/gnoseológica, sino atinente al ente *per se*, remarca el hecho de que bajo un estudio exhaustivo de las ciencias físicas pueda accederse coherentemente a la metafísica sin cometer pasos en falso, mostrando que la postulación de la metafísica, y con ello la existencia de entes inmateriales no sólo es posible, sino que dicha posibilidad se asienta sobre el previo hecho de su existencia. Dicho de otro modo, la importancia de la filosofía primera como ciencia radica en la posibilidad de acceder a, y mostrar científicamente que los articulos de fe son, sin perder su misterio, en parte explicables por la razón. En consecuencia, negar la filosofía primera separaría en dos una misma realidad (visible e invisible), provocando el oscurecimiento de la realidad invisible y luego afirmando su inexistencia. Por medio de este camino, esa ruptura daría lugar a una dialéctica entre quienes reducen el mundo, en términos de Tomás, a la 'ciencia física' como 'ciencia primera' y quienes, sabiendo del merecido título de 'ciencia primera' para

naturali per principia que ab eo accipit, set per alia principia per se nota; et sic non est aliquis circulus in diffinitione."

[61] Cfr. L. J. Elders, *Sobre el método*…, p. 49: "[…] se puede notar que de hecho el metafísico debe estar en contacto con las cosas: sus conclusiones se refieren a la realidad; toda la metafísica está acompañada de una experiencia del ser propio del filósofo y de la experiencia de la realidad material que proveen los sentidos."

[62] Para el ocaso de la filosofía primera después de Tomás de Aquino, cfr. M. E. Sacchi, "Guillermo de Ockham: El apogeo del nominalismo escolástico y la imposibilidad de la metafísica", *Sapientia*, vol. LX, fasc. 217, (2005), pp. 86-88.

la 'metafísica', lo han olvidado, o no sepan mostrarlo, a falta de un adecuado cultivo y estudio de la 'metafísica' como 'filosofía primera'.

Ahora bien, el hecho de que entre los intérpretes contemporáneos de Tomás este vocablo quedase oscurecido, siendo preferentemente escogidos aquellos otros dos de metafísica y teología para explicar más cabalmente el quehacer de dicha ciencia, facilita la oscuridad que cubre el modo de la relación entre las ciencias particulares y la teología. Pues parece asumirse que las ciencias particulares están sujetas a la metafísica, pero no se ve exactamente cómo, ya que este hecho solo se afirma sin investigaciones que muestren el modo de trabazón de cada una de aquellas ciencias con la ciencia universal.

Por lo mismo, entre sus consecuencias puede observarse: 1º. la petrificación relacional entre la ciencia universal y las ciencias particulares; 2º. el debilitamiento y la transformación de esta situación epistémica en prejuicio arraigado en la costumbre que juzga esa relación entre los saberes como difícilmente sostenible (Descartes); 3º. el rompimiento, de hecho, entre la metafísica como ciencia y las demás ciencias (Kant); 4º. la desaparición de la noción de filosofía primera; 5º. la reducción de la metafísica a gnoseología o lógica[63] (Juan de Santo Tomás); 6º. la reclusión y preferencia de uso del término 'metafísica' para quienes ofician de filósofos o teólogos; 7º. el reconocimiento para el pensar posmoderno de que los términos metafísica y teología son cuestiones diferentes y oscuras; y 8º. la constante corroboración, y por ello el surgimiento de la epistemología contemporánea, de la contradicción entre las ciencias, su falta de unidad y su postulación autónoma como ciencias supremas.

[63] Cfr. L. J. Elders, *Sobre el método*…, p. 49: "[…] hay que conceder que una metafísica auténtica no es una cadena de deducciones, a la manera de Descartes, Spinoza o Hegel."

Física

CAPÍTULO 4
Sujeto de la filosofía de la naturaleza

En el segundo capítulo de la introducción se puso de relieve el enorme esfuerzo llevado a cabo por algunos intérpretes de los textos tomísticos por tratar de distanciar dos lecturas concernientes a la *opera omina* de fray Tomás. Allí se dijo que la lectura neo-tomista tendía a unificar vocabulario y doctrina entre las posiciones de Aristóteles, Tomás de Aquino y Cayetano. Pero también se ponderó otro modo de leer al fraile medieval, cuyo principio de interpretación estaba en sus mismos textos, lo que de suyo ya significaba cierta fisura con respecto a aquella lectura tradicional.[1]

En aquel capítulo también se mencionó el alejamiento de la posición tomista respecto de la ciencia física, y más claramente, en el capítulo sobre la filosofía primera, se indicó la escasa atención que en los tiempos actuales se le ha prestado a la filosofía de la naturaleza de fray Tomás.[2] Ambas premisas, y aunque la ciencia de la física haya sido ya atendida en lo que atañe a sus divisiones, nos permiten ahora detenernos en lo que resta poner al descubierto de esta ciencia de lo natural. En efecto, aún es necesario considerar lo que parece se muestra como un escollo

[1] A este propósito por ejemplo han sido dedicados algunos textos de cfr. S-T. Bonino, (O.P), "La historiografía de la escuela tomista: El caso Gilson", *Scripta Theologica*, n. 26, (1994/3), pp. 955-976; "Le thomisme parisien…."; "L´école thomiste…"; "Le thomisme de 1962 á 2012…". Y también las breves páginas donde declara la raíz moderna del neotomismo en "Avant-propos. Les thomisme et son historie", *R.T.*, n. 97, pp. 5-8.

[2] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 4 l. 5 n. 4: "Utuntur autem principiis praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subiicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius." Fíjese en este pasaje la subordinación de la física a la metafísica y el uso y presencia de los principios comunes en la filosofía natural como influjo salubérrimo.

para una correcta dilucidación del *subiectum* de la física, y que puede expresarse como la tensión dialéctica entre la abstracción –que según el neotomismo permite poner el fundamento y definir los límites entre las ciencias especulativas– y el ser de las sustancias afectadas de suyo por el movimiento –lo cual ya se ha ido mostrando como el verdadero fundamento de esta ciencia–.

Sobre esta base el siguiente capítulo presentará: 1º. como complemento de aquel capítulo introductorio, una exégesis ejemplificativa del neotomismo en torno a la comprensión sobre el lugar y la función de la ciencia física; 2º. la sinonimia entre los términos filosofía de la naturaleza y ciencia física, y las definiciones tomísticas de dicha ciencia y su fundamento.

1. Exégesis ejemplificativa del neo-tomismo en torno a la comprensión sobre el lugar y la función de la ciencia física

Un ámbito común en la vertiente interpretativa neotomista es aquella que entiende que la filosofía de la naturaleza se explica, en última instancia para Tomás de Aquino, desde el proceso mental (humano) de la abstracción. Empero, no se trata en el presente texto de mostrar las diferentes connotaciones entre la abstracción de la tradición neotomista y la que parecería abrirse camino a partir de la pureza textual de las obras de dicho fraile. En cambio lo que este apartado pretende es poner en evidencia que tal lectura ha colocado como piedra angular el término *abstractio* para explicar y justificar el origen y el fin de la filosofía de la naturaleza, desplazando así el papel fundamentante del *esse*. Desde esta perspectiva se presentarán, a modo de ejemplo, algunas lecturas aleatorias del neotomismo contemporáneo –tratando a la vez de mostrar la amplia difusión de este modo de interpretación– en lo que hace al lugar y la función de la ciencia física.

En el año 1953 Philip Merlan publicó un artículo en el que sin ambages parecería declarar que la ciencia física depende directamente de la *abstractio* como posibilidad y fundamento. Encabeza su estudio –que se dirigirá a discutir el tercer grado de abstracción correspondiente a la metafísica–, afirmando:

> [Una] lectura moderna de la filosofía de Tomás de Aquino no se cuestiona que el intelecto activo extrae las *species intelligibiles* de los *phantasmata* por un acto de abstracción. Y que aquí hay tres grados de abstracción. El primero es de la *materia signata (individualis) sensibilis* […]. [Y que] el primer grado de abstracción es aplicado en la [ciencia] Física […].[3]

Cinco décadas después, Héctor Velázquez Fernández publica una conferencia más específica sobre el tema en cuestión. Pues le dedica al *subiectum* de la física una sugestiva ponencia titulada 'La estructura de la filosofía de la naturaleza y su conexión con la antropología en Tomás de Aquino'.[4] En la misma se ciñe a los proemios redactados por el Doctor Angélico de las obras aristotélicas. Y dice:

> […] para establecer cuál es la materia y el sujeto de estudio de la filosofía de la naturaleza, según Aquino, hay que explicar en primer lugar cómo se conoce científicamente. Parte Santo Tomás del principio aristotélico según el cual toda ciencia está en el intelecto; y por ello, para saber cómo se estudia algo científicamente, se habrán de considerar las diversas maneras como algo puede estar en el intelecto, esto es, los modos como puede ser inteligido, lo cual no es sino abstraer algo de la materia con la cual se relaciona. Y en virtud de esta diferenciación se distinguirán las diversas ciencias.[5]

Este extracto constituye el ejemplo perfecto del razonamiento que se encuentra en la base de los estudios sobre las ciencias especulativas en general, y específicamente aquellos dedicados a fundamentar la física como saber científico. Sin embargo, si se vuelve a este autor, se descubren los lineamientos de fuerza que supone dicha exégesis, donde la abstracción aparece como previa y justificadora de la división de las ciencias especulativas, señalando que el *subiectum* de la física sería el 'ente móvil' para interpretarlo reductivamente como 'materia móvil'[6] y colocando la dirección de la física sólo hacia las sustancias materiales y sensibles. Y por ello, páginas antes declara que el tratamiento de la ciencia de la antropología será abiertamente metafísico.[7] Lo cual haría suponer que el tratado *De Anima* –texto fundamental de la antropología– quedaría fuera de los límites de la ciencia física.

[3] P. Merlan, "Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa", *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, n. 2, (1953), p. 284.

[4] H. Velázquez Fernández, "La estructura de la filosofía de la naturaleza y su conexión con la antropología en Tomás de Aquino", *Congresso tomista internazionale l'umanesimo cristiano nel iii millennio: prospettiva di Tommaso D'Aquino*, Roma, 21-25 settembre 2003.

[5] H. Velázquez Fernández, "La estructura de la filosofía…", pp. 4-5.

[6] H. Velázquez Fernández, "La estructura de la filosofía…", p. 5.

[7] H. Velázquez Fernández, "La estructura de la filosofía…", p. 2.

Unos años antes, en 1996, aparece en lengua italiana un estudio específico sobre la filosofía de la naturaleza tomística de Leo Elders. El título de la misma reza *La filosofía della natura di San Tommaso d´Aquino*. En las primeras líneas de la *premessa* se declara que la filosofía de la naturaleza de fray Tomás coincide en gran parte con aquella de Aristóteles y su originalidad está dada por el lado de la filosofía del hombre.[8] A continuación, bajo el sugerente título *Suddivisione della filosofia*, subraya que:

> […] la filosofía de la naturaleza, en cuanto conocimiento científico, tiene su sede en el intelecto humano, y que todo aquello que penetra en nuestra inteligencia viene en cierto sentido abstraído de la materia, pues los diferentes conocimientos científicos se distinguen fundamentalmente sobre la base de la mayor o menor distancia entre lo conocido y el objeto material, es decir, sobre la base de los modos de abstracción.[9]

Y a ello añade: "En tal modo se ha originado la subdivisión de la ciencia teorética, basada sobre la abstracción y en lo que Tomás llama separación (*separatio*)." Y finalmente, que a este modo de abstracción física, que es del universal respecto del particular, se lo puede llamar primero, según que después viene el segundo modo de abstracción de la matemática.[10] Ahora bien, en el apartado llamado *Filosofia della natura* destaca que el punto de partida de dicha investigación es el objeto formal (*oggetto formale*) del cambio de la sustancia.[11] Mas, con este enfoque, Elders intenta luego defender, en el desarrollo de la historia de la filosofía, la distinción que hace retrotraer a Aristóteles entre 'filosofía de la naturaleza' y 'ciencia de la naturaleza o ciencia física', dando cabida, sobre esta estructura, al desarrollo de la ciencia natural propia de la época moderna. Dicho de otro modo: esa posición permite justificar la valía de las reflexiones antiguas y medievales en torno a la filosofía de la naturaleza física, pero al par la refutación de su fase experimental por la Modernidad.[12] Y con ello, al salvaguardar la filosofía de la naturaleza en relación con la ciencia física, le adjudica a aquella una forma propia e independiente de conocimiento.[13]

[8] L. J. Elders, *La filosofía della natura di San Tommaso d´Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano, 1996, p. 5.

[9] L. J. Elders, *La filosofía della natura*…, p. 7.

[10] L. J. Elders, *La filosofía della natura*…, p. 8.

[11] L. J. Elders, *La filosofía della natura*…, p. 9.

[12] L. J. Elders, *La filosofía della natura*…, pp. 10-23.

[13] L. J. Elders, *La filosofía della natura*…, p. 25.

Por último, y sobre la base de las recientes consideraciones que apoyan la ciencia física sobre la abstracción (y no sobre el *esse*), podría afirmarse que la consiguiente subdivisión de la misma ciencia, llamada ahora 'filosofía de la naturaleza' en tanto diversa de la 'ciencia física', depende de la mencionada abstracción como consideración intelectual, mientras que la física en su fase experimental o 'ciencia física', estudiaría las distintas y diversas sustancias concretas, reservándose así para la 'filosofía de la naturaleza' una suerte de criba de los conocimientos de la ciencia física, cuyo sentido estaría plenamente legitimado por una gnoseología tomista. Así parecería entenderse cuando, entre las divisiones de la filosofía de la naturaleza y no sobre la ciencia física, aparecerían, primero, una parte general (*parte generale*) que estaría esencialmente centrada en los *Commentaria in octo libros Physicorum*, y luego una segunda parte específica (*parte speciale*) que contiene: a) cosmología, b) cambio cualitativo, cuyo fundamento último sería la química, y c) los estudios sobre la vida en general: 1) vida vegetativa, 2) vida sensitiva, 3) vida humana. Esta última, a su vez, se divide en: 3. 1) psicología filosófica (que al parecer muchos han unificado en una sola disciplina titulada epistemología o gnoseología filosófica), y 3. 2) antropología filosófica.[14]

Ahora bien, si se consideran bajo cierta unidad los tres testimonios dispares, entonces podría cuestionarse su legítima fidelidad a Tomás de Aquino, trayéndose a colación otros estudios. En 1957, por ejemplo, Joseph Sikora[15] demuestra explícitamente la existencia de la distinción entre 'filosofía de la naturaleza' y 'ciencia física' en el interior del neotomismo.[16] Sin embargo esta oposición con respecto al de Aquino es parcial, pues dicho autor destaca que el análisis corresponde a cierta lectura tomista de la filosofía de la naturaleza, y no a lo que el mismo Tomás dijo al respecto.[17] En el año 2008 Juan Fernando Sellés manifes-

[14] L. J. Elders, *La filosofía della natura*…, p. 27.

[15] J. J. Sikora, "The Philosophy of Nature and Natural Science from a Thomist Viewpoint", *The Thomist*, n. 20, (1957), pp. 330-348. El texto hace acopio de una idea de "filosofía de la naturaleza" al parecer muy propia del neotomismo y lo distingue de la "ciencia natural". En las conclusiones destaca la necesidad de que ambas disciplinas trabajen en conjunto, aunque manteniendo su relativa independencia (pp. 346-347).

[16] J. J. Sikora, "The Philosophy of Nature and Natural Science from…, p. 330: "This study in an attempt to use these Thomistic notions in order to see some distinctions and relations between the philosophy of nature and the natural sciences."

[17] J. J. Sikora, "The Philosophy of Nature and Natural Science from…, pp. 330-331:

tó explícitamente –en torno a lo que pareció en una época una lectura estructural sedimentada–: "habrá que revisar la teoría de los grados de abstracción",[18] señalando con ello algunas distinciones terminológicas y especulativas entre ambos dominicos –Tomás y Cayetano–.[19]

De tales textos se puede rápidamente colegir: 1º. que la teoría de los grados de abstracción, ciertamente de cuño cayetanista, posibilitó, en lo que a la ciencia física se refiere, la existencia, al menos en muchos exégetas contemporáneos del Aquinate, de la distinción entre 'filosofía de la naturaleza' y 'ciencia física'; 2º. que en consecuencia se ha fijado una división de órdenes y grados de ciencias naturales incorrecto.

2. Filosofía de la naturaleza y ciencia física: definiciones y fundamento

Tomás de Aquino afronta la esencial problemática sobre qué sea la ciencia física en su *Comentario de la Física* aristotélica desde dos frentes: 1º. la aclaración de los límites en relación con la filosofía primera y la matemática; 2º. la relación dialéctica y superadora respecto de las antiguas posiciones de los fisiólogos griegos. A través de ambas cuestiones el Aquinatense comienza su comentario y fija su comprensión y posición definitiva sobre la filosofía de la naturaleza, cuya razón de ser estará anclada en su definición (*quid sit*) y fundamento *in re* (*an sit*). Mas, no se reconstruirán aquí aquellas discusiones en forma pormenorizada, sino esencialmente el itinerario especulativo de fray Tomás en torno a la especificación cada vez más exacta de la definición de la física. Para ello, primero se presentará una instancia preliminar sobre la relación de la física con lo natural y lo artificial. Seguidamente, un complemento exegético a los capítulos sobre la división de las ciencias en lo referente al ámbito de la filosofía natural con notas aclarativas figuradas también en las restantes obras del mismo Tomás.

"[…] for this is written from a Thomist viewpoint and not from that of St. Thomas himself."

[18] J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales*…, p. 161.

[19] J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales*…, pp. 181-188.

2.1. Consideraciones preliminares: lo natural, lo artificial y una aproximación a la ciencia física

Una lectura detenida del comentario tomístico a las *Sentencias* de Pedro Lombardo proyecta una breve introducción coherente con sus posteriores textos *De Trinitate* y *Aristotélicos* en lo relativo a su posición sobre el sentido de la ciencia física. Esta obra apenas menciona una serie de claves, en absoluto desarrolladas en este período germinal, sobre el ámbito de la filosofía de la naturaleza. Aquí se dice: "la física trata sobre las cosas que son por naturaleza,"[20] ya que "la física es cierta ciencia de las cosas necesarias."[21] "Y por ello [se enuncia que] la física –que versa acerca de las operaciones que no son por nosotros– es la ciencia de aquellas cosas que son respecto de la naturaleza."[22]

Años después, en sus comentarios a los tratados aristotélicos, esta relación de la ciencia física con la naturaleza[23] comienza a precisarse. En efecto, en su *Comentario de la Física* puede leerse: "Y así, en consecuencia, conviene que la ciencia natural tenga relación con las cosas naturales, como la ciencia artificial con respecto a las cosas artificiales."[24] A su vez, tal dialéctica entre lo natural y lo artificial quedará esclarecida suficientemente en su *Comentario de la Metafísica*, pues allí se dice:

> Que la ciencia natural no sea factiva es evidente, porque el principio de las ciencias factivas está en quien las produce y no en lo producido, que es el artefacto. Pero el principio de movimiento de las cosas naturales está en las mismas cosas naturales. En cambio el principio de las cosas artificiales, que está en quien las produce, es primero en el intelecto, el cual primero descubre el arte […].[25]

[20] Tomás de Aquino, *In Sent*., lib. 3, d. 33, q. 2, a. 2, qc. 1, arg. 1: "quia physica est de his quae sunt a natura."

[21] Tomás de Aquino, *In Sent*., lib. 3, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 4, arg. 1: "Quia physica scientia quaedam est de necessariis."

[22] Tomás de Aquino, *In Sent*., lib. 3, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 4, co.: "Et ideo physica quae est de operibus quae non sunt a nobis, quia est scientia eorum quae circa naturam sunt."

[23] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 5, n. 7: "Et, quia in scientia naturali non convenit iste certissimus rationis modus, ideo in scientia naturali ad cognoscendum modum convenientem illi scientiae, primo perscrutandum est quid sit natura: sic enim manifestum erit de quibus sit scientia naturalis. Et iterum considerandum est, si unius scientiae, scilicet naturalis, sit omnes causas et principia considerare, aut sit diversarum scientiarum."

[24] Tomás de Aquino, *In Phys*., lib. 2, l. 4, n. 5, pág. 65: "oportet igitur quod sic se habeat scientia naturalis circa naturalia, sicut se habet scientia artificialis circa artificialia."

[25] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 10: "Quod autem scientia naturalis non

> En segundo lugar [muestra] su diferencia con respecto a las ciencias especulativas […] Y primero dice que la ciencia natural no es respecto del ente *simpliciter*, sino respecto de otro género de ente, a saber, respecto de la substancia natural, la que tiene en sí misma principio de movimiento y de quietud. Y por ello se demuestra que no es activa ni factiva.[26]

Finalmente ambos pasajes podrían llevar como corolario la siguiente afirmación: "[…] si toda ciencia [debe ser] activa, factiva o teorética, se sigue que la ciencia natural sea teorética. Pues de este modo es teorética, es decir, especulativa respecto de algún género de ente, el que es pasible de moverse."[27]

En efecto, según el pensamiento del de Aquino la primera división está puesta entre lo natural[28] y lo artificial.[29] En lo natural, a su vez, se dirige la inteligencia hacia las cosas naturales, las cuales serán aquellas que tengan en sí mismas su principio de movimiento y de quietud. Y el hecho de que el intelecto se ocupe de ellas será propio del ámbito especulativo –lo que Tomás define como no hecho por el hombre (lo activo y lo factivo), quien solo considera–, concerniente a aquello que es natural, que es extramental y atañe a las sustancias físicas (los entes pasibles de movimiento). Asimismo señala que ellas tienen cierta ne-

sit factiva, patet; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum."

[26] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 9: "Secundo differentiam eius a scientiis speculativis, […]. Dicit ergo primo, quod scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis: et ex hoc apparet quod neque est activa, neque factiva."

[27] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 12: "Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit. Ita tamen est theorica, idest speculativa circa determinatum genus entis, quod scilicet est possibile moveri." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 7, n. 9: "Sed illa quae pertinent ad considerationem scientiae naturalis, sunt habentia principium motus in ipsis, cum natura sit principium motus in eo in quo est. Manifestum est igitur quod scientia naturalis non est activa neque factiva, sed speculative […]."

[28] Un ejemplo de ello puede verse en Tomás de Aquino, *In An.*, lib. 2, l. 1, 412a11, 142-146: "Secunda divisio est quod corporum quedam sunt corpora phIsica, id est naturalia, quedam non naturalia set artificialia. Homo enim et lignum et lapis sunt naturalia corpora, domus et securis sunt artificialia."

[29] Esta distinción de lo natural y lo artificial también colabora, aunque muy imperfectamente, para conocer entes naturales. A modo de ejemplo, cfr. Tomás de Aquino, *In An.*, lib. 2, l. 2, 412b9, 44-46: "Et quia forme substantiales, cuiusmodi sunt forme corporum naturalium, sunt latentes, […]."; Tomás de Aquino, *In An.*, lib. 2, l. 2, 412b9, 70-73: "Et quia dixerat quod aliter nunc est in dolabra et aliter esset si esset corpus phisicum animatum, assignat rationem huius, dicens quod hoc […]."

cesidad. Término que posteriormente hará referencia, por un lado, a la generación y la corrupción de tales sustancias, y por el otro, a la aprehensión de su forma sustancial por el intelecto.[30]

Ahora bien, si se vuelve la mirada al *Comentario de las Sentencias* aparece una objeción que colabora en la tarea de poner al descubierto la esencia de la filosofía natural. Allí se define la filosofía –y quizá la única vez que figure así en la *opera omnia* tomística– como "conocimiento de [todas] las cosas existentes."[31] Esta definición forma parte de una objeción recogida por Tomás que, al momento de ser respondida, no se niega *in se*, sino que se ciñe a un ámbito más estrecho en relación con la teología. En efecto, la respuesta de este fraile dominico precisa dicha sentencia al afirmar: "la filosofía determina las cosas existentes y [lo hace] según las razones tomadas desde las creaturas."[32] De ello puede inferirse, según la tónica general de objeción y respuesta, que en cierto sentido la ciencia física sería universal y primera en lo que respecta a la totalidad de la naturaleza.[33] Mas, dicho sentido *universaliter* queda restringido al incluir la teología. Empero, al margen de esta última disciplina, lo que caracteriza a la filosofía sería la consideración de las cosas en sí mismas por y a través de la razón, cuya guía y horizonte están delimitados por la misma *res extra-anima* o sustancia, llamada también creatura.[34] Y este conocimiento que obtiene la sola razón de la natura-

[30] Cfr. Tomás de Aquino, *In Eth.*, lib. 6, l. 1, 1139a11, 193-199: "Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio; non enim scientia naturalis est solum de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus."

[31] Tomás de Aquino, *In Sent.,* lib. 1, q. 1, a. 1, arg. 1: "Sicut enim dicit Dionysius in epistola ad Polycarpum, philosophia est cognitio existentium."

[32] Tomás de Aquino, *In Sent.*, q. 1, a. 1, ad 1: "quod, quamvis philosophia determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas."

[33] Posición sostenida, según la opinión de Tomás, por los fisiólogos griegos, quienes, en efecto, daban a la física una extensión máxima y universal, o lo que es lo mismo, el título de Filosofía Primera. cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1 l. 4 n. 10: "Nec debet inconveniens videri, si opiniones hic tangit eorum, qui solum de scientia naturali tractaverunt; quia secundum antiquos qui nullam substantiam cognoverunt nisi corpoream et mobilem, oportebat quod prima philosophia esset scientia naturalis, ut in quarto dicetur."

[34] Que la física estudie las creaturas pasibles de movimiento supone, en relación con las ciencias, una nueva confirmación de la teología como ciencia primera y trascendente, y seguidamente, la identificación o concreción creciente, en última instancia, entre

leza abarca, para el caso que nos ocupa, toda la naturaleza física, pues nuevamente en dicho *Comentario* se dice:

> […] debe responderse que el intelecto no amplía su capacidad a través de aquellas cosas que intelige, sino [solo] respecto de aquellos inteligibles que son de ese género [en cuestión], como [v.g.] por mucho que sea instruido el hombre en las ciencias físicas nunca alcanzará el conocimiento de aquellas cosas que son de fe, o de los profetas, sino por el añadido de una luz que ilumina más ampliamente [que aquel género], y así por mucho que se amplíe nuestra capacidad de comprender las cosas en su propio género, nunca se alcanzará a entender la esencia divina, o alguna cosa en ella.[35]

A la luz del pasaje precedente podría aseverarse que la ciencia física no solo es una de las especulativas, sino que su ámbito de consideración sobre lo natural se extiende a todo ente capaz de moverse.[36] Tal extensión hace que esta primera apreciación sobre la física sea entendida como género (real por referirse o tender directamente a las sustancias sensibles) respecto de sus diversas especificaciones (las diferentes sustancias concretas). De allí que, como ya se ha visto, esta comprensión de las sustancias se traslade a los nombres de los tratados sobre física, siendo, según se anunció con anterioridad, el tratado de la física aristotélica el género de otros tratados cual especies de aquel. Esto es, la ciencia física se comporta análogamente como un género real y no me-

los términos ente, sustancia y creatura cuando ello se refiere a la *res extra-anima*, cual sustancia cuya esencia está con-formada por el principio material. Mas, llamar a las sustancias físicas creaturas supone un conocimiento más perfecto que el mencionarlas meramente como sustancias, ya que el dato de fe no impide, sino que amplía los horizontes de la razón. Luego, la distinción taxativa en Tomás de Aquino entre filosofía y teología según un fundamento exclusivamente antropológico es contraria a su posición especulativa. Pues la definición dada por el Aquinate de la filosofía se identifica con todas las ciencias –que entre las especulativas señala la física y sus divisiones, o la matemática y sus divisiones, o la lógica y sus divisiones– o bien la filosofía moral. Pero que en orden a la teología provoca una separación en dos ciencias (metafísica o ciencia racional del ente en cuanto ente) y teología (ciencia de la fe en Dios). Para la solución de este equívoco exegético contemporáneo, cfr. Parte II, 1 y Parte 2.

[35] Tomás de Aquino, *In Sent*., lib. 3, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 2: "dicendum, quod per ea quae intellectus intelligit, non ampliatur capacitas, nisi respectu eorum intelligibilium quae sunt ejusdem generis; sicut quantumcumque homo sit instructus in scientiis physicis, nunquam pervenit ad cognitionem eorum quae sunt fidei, vel prophetiae, nisi lumen amplius addatur; et ita quantumcumque amplietur capacitas ejus ad intelligendum res in proprio genere, nunquam perveniet ad videndum divinam essentiam, vel res aliquas in ea."

[36] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 4, n. 4: "[…] quia naturalis scientia speculatur accidentia entium, et principia, non inquantum sunt entia, sed inquantum sunt mota."

ramente lógico respecto de las ciencias a ella subordinadas. En conformidad con ello, ese género puede subdividirse en numerosas especies como ejemplificación y mostración concreta de la amplitud potencial y real, y de la ampliación actual y progresiva del mismo.[37] Sin embargo, es conveniente recordar una verdad tomística no siempre afirmada con suficiente solidez: "la ciencia natural es sobre las cosas –y también otras ciencias–, y no sobre las especies del intelecto."[38]

2.2. *De la glosa al* De Trinitate *a la glosa de los Tratados Aristotélicos*

La tesis sobre la división de las ciencias especulativas según la ponderación de la abstracción como operación mental puede ya considerarse como inadecuada.[39] En efecto, las distinciones, límites y relaciones entre los saberes científicos teoréticos arraiga principalmente para este fraile medieval en las definiciones de cada ciencia; y de entre ellas su componente fundamental es el *esse*. Esto es, cada ciencia guarda una relación diferente con el *esse* de la que emerge cada definición científica.

[37] Cfr. Parte II, Cap. 1 y 2.

[38] Tomás de Aquino, *De Un. Int.*, cap. 5, co., 188-190: "De rebus enim est scientia naturalis et alie scientie, non de speciebus intellectis." Cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De An.*, a. 2, ad 5, 385-389: "Universalia enim, de quibus sunt scientie, sunt que cognoscuntur per species intelligibiles, non ipse species intelligibiles, de quibus constat quod non sunt scientie omnes, set sola physica et metaphysica." Cfr. A. E. Berro, "La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado en las *Quaestiones disputatae de veritate* de Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. LIII, fasc. 203, (1998), p. 35: Los sentidos son más cercanos a las cosas sensibles que el intelecto, y así como el sentido recibe de las cosas, así el intelecto recibe de los sentidos. Y en relación con la metafísica se dice: "Lo grave es que los tomistas posteriores (sobre todo Juan de Santo Tomás y Gredt) asumen esta distinción escotista [*notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*] y la unen a la negación tomista de un conocimiento intelectual del singular material, con lo cual concluyen también que no existe en el hombre como tal intuición intelectual (captación intelectual de la existencia) y que todo conocimiento intelectual (la *scientia*, la *sapientia*, etc.) es abstractivo. Con lo cual la inteligencia queda en cierto modo independizada del *esse rerum*" (p. 52). "Y, lo que es más grave, se niega el carácter presencial, existencial diríamos, del objeto de la ciencia. Las consecuencias de esta tesis son enormes: se condena a la *scientia* humana (y también a la metafísica en cuanto ciencia) a un inevitable divorcio con lo real, con el *esse rerum*, y se la lleva casi inevitablemente a ser una construcción mental y abstractista" (p. 53).

[39] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: "Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, […]."

Luego, si las definiciones ponen de manifiesto de qué saber científico se trata, en consecuencia la física será aquella ciencia (*quid sit*) que considere el *esse* en la materia como siendo en ella (*an sit*). Dicho saber supone una comprensión contemplativa del universo natural pasible de intensificarse cada vez más ya en cada sustancia singular, ya en la consideración total del universo físico (límite que permanece abstracto hasta que no se haya explorado en concreto).

De acuerdo con ello, y a fin de entender adecuadamente el saber de la ciencia física, conviene destacar que la exigencia de la presencia del *esse* en la materia conforma la substancia sensible, fin y *subiectum* de la ciencia física. Pues ella es el compuesto[40] o todo íntegro en el que radica su principio de inteligibilidad que no es sino su forma sustancial.[41] Ahora bien, Tomás asienta sobre la base de esa forma sustancial la posibilidad de la ciencia en tanto considera tal forma como inmóvil, porque "las formas y las razones de las cosas, incluso de los existentes móviles, en cuanto se consideran en sí mismas se hallan ausentes de movimiento. Y así de ellas hay ciencias y definiciones."[42]

En el caso concreto de la filosofía de la naturaleza esa forma sustancial presente en el intelecto es el principio plenificativo de la ciencia física por su semejanza con la forma sustancial conformadora del compuesto sensible. Vale decir, al ser el fundamento de la física la existencia de los entes móviles (esto es, que siendo en acto pueden padecer

[40] Tomás de Aquino, *De Prin. Nat.*, cap. 4, 37-43: "Materia enim dicitur causa forme in quantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materie in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam: materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in II Phisicorum; dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum et simplex ad compositum."

[41] Cfr. Tomás de Aquino, *De Un. Int.*, cap. 1 co., 514-520: "Et quia phisicus considerat formam in quantum est in materia, sic enim est forma corporis mobilis, similiter accipiendum quod naturalis in tantum considerat formam in quantum est in materia. Terminus ergo considerationis phisici de formis est in formis que sunt in materia quodammodo, et alio modo non in materia (es decir, en cuanto están en la mente)."

[42] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 2, co. 75-78: "et ideo forme et rationes rerum quamvis in motu exsistentium, prout in se considerantur absque motu sunt; et sic de eis sunt scientie et diffinitiones." En esta dirección aparece el siguiente pasaje, cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 16, 435-440: "quod compositio physica et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliud omnino ab ipsis elementis."

movimiento),[43] entonces aquello que el intelecto hace es captar dicha forma en su consideración de inmóvil y explayarse desde ella, por ella y a través de ella.

Al presente parece claro que la doctrina de la ciencia física de Tomás gravita sobre una definición que tensa los términos *esse* y materia. Aquí por derecho propio la noción de abstracción clamaría por su lugar. Sin embargo, no debe olvidarse que primero el *esse* se da en y junto con la materia y que en el caso de las sustancias físicas esa relación de composición es necesaria. Mas, el intelecto no separa sino lo que antes ya puede ser separado en la realidad para que ello sea conforme con la verdad. En efecto, la operación de abstracción del intelecto no es causa de la distinción y jerarquía de las ciencias especulativas, colocando necesariamente la física como ciencia primera *quoad nos*. El *esse* dado en la materia tiene como efecto constitutivo el movimiento[44] natural de la sustancia física. Y esta relación del *esse* de composición o separación con la materia no es causada por el cognoscente, sino principalmente por la misma sustancia, lo cual se manifiesta ante el intelecto que la recepta por similitud.

La comprensión de lo natural llevada a cabo por el intelecto pone, según ya se dijo recientemente, una definición que expresa un ámbito estrecho de la naturaleza, y que oficia especulativamente de fundamento[45] y razón de un saber que recibe su nombre de aquello de lo cual se ocupa. Así, y de modo análogo al caso de la teología, el nombre de la ciencia física emerge de la naturaleza móvil porque enmarca su entera reflexión. Pues la definición es la síntesis especulativa de la demostración del comprender, para el caso de la física, qué sean los entes naturales pasibles de movimiento.

El encuadre de la ciencia física entre las ciencias especulativas es otorgado por Tomás como una primera precisión. La física no dice de suyo la totalidad de la naturaleza, sino su modo de ser que consiste en su relación con el movimiento propio de la sustancia material o que,

[43] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 12, l. 2, n. 4: "Et ideo naturalis scientia considerat solum de substantiis sensibilibus, inquantum sunt in actu et in motu."

[44] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 7, n. 14: "[…] quia scientia naturalis est circa ea quae habent in seipsis principium motus; et sic oportet quod naturalia habeant determinatam materiam, quia nihil movetur nisi quod habet materiam."

[45] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 7, n. 12: "[…] quia naturalis scientia est de his in quorum definitionibus ponitur materia sensibilis."

en cierto sentido, es configurante de la sustancia que tiene como uno de sus principios la materia. Y ello, me parece, queda suficientemente mostrado por medio de tres pasajes esenciales:

> Y porque pudiese alguien creer que la ciencia natural no especula respecto de todas las substancias materiales y sensibles, sino solo respecto de sus materias, [entonces] a causa de ello se remueve [esta posición], diciendo que las cosas físicas no solo conviene considerarlas según la materia, sino también sobre aquella parte [suya] que es según la razón, a saber, según la forma. Y también [cabe decir que es] más sobre la forma que la materia, porque la forma es más natural que la materia, según queda probado en el II [libro] de la Física.[46]
>
> Y también solo respecto de tal substancia, esto es, de la quididad y la esencia de la cosa, que según la razón no es separable de la materia, como siendo en mucha cosas; y esto [se] dice a causa del intelecto que en cierto modo cae bajo la consideración de la filosofía natural, y sin embargo su substancia es separable. Y así se manifiesta que la ciencia natural es respecto de un determinado *subiectum*, que es el ente móvil, y tiene un determinado modo de definirse, a saber, por la materia.[47]
>
> Y porque todo lo que tiene materia es móvil, se sigue que el ente móvil sea el *subiectum* de la filosofía natural. En efecto, la filosofía natural es sobre las cosas naturales. Pues la naturaleza es de aquellas cosas de las cuales la naturaleza es principio. Y la naturaleza es principio de movimiento y de quietud en aquello en lo que es. Por lo tanto, sobre estas cosas que tienen en sí principio de movimiento es la ciencia natural.[48]

Estas definiciones sobre la ciencia de la física insisten sobre la tarea de ese saber, y no sobre cómo la persona cree conocer. El *subiectum* de la filosofía natural se realiza sobre el principio material de la sustancia y señala suficientemente cuál es su finalidad. Mas, en la doctrina de la

[46] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 7, l. 11, n. 27: "Et quia posset aliquis credere quod scientia naturalis non specularetur circa totas substantias materiales et sensibiles, sed solum circa materias eorum, ideo hoc removet dicens, quod physicum non solum oportet considerare de materia, sed etiam de ea parte quae est secundum rationem, scilicet de forma. Et magis etiam de forma quam de materia, quia forma est magis natura quam materia, ut probatum est in secundo physicorum."

[47] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 12: "Et est solum circa talem substantiam, idest quidditatem et essentiam rei, quae secundum rationem non est separabilis a materia, ut in pluribus; et hoc dicit propter intellectum, qui aliquo modo cadit sub consideratione naturalis philosophiae, et tamen substantia eius est separabilis. Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subiectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia."

[48] Tomás de Aquino, *In Phys*., lib. 1, l. 1, n. 3, pág. 4: "Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis."

ciencia de Tomás las investigaciones sobre el universo –aquello más allá del astro lunar– son simultáneamente físicas y matemáticas. Y las explicaciones tomísticas ponderan ambas perspectivas. Según esto, la ciencia primera *quoad nos* será la física[49] y la ciencia segunda *quoad nos* será la matemática. Aquí tan sólo adelantamos brevemente que la relación de la ciencia matemática con la física recibe en el lenguaje científico el nombre genérico de ciencias medias y señala esencialmente todo aquello allende al planeta tierra. De donde, para comprender qué son las ciencias medias deberá primero esclarecerse qué es la matemática pura, porque sin una comprensión de la aritmética y la geometría[50] no podrían luego estudiarse las ciencias medias: "Y por eso las ciencias medias demuestran sus conclusiones acerca de las cosas naturales con medios matemáticos."[51]

Aclarado el ámbito de las ciencias medias, y regresando a las definiciones, se descubre que la ciencia de lo natural se ocupa más propiamente del ámbito infralunar. En los tratados aristotélicos se entiende

[49] El hecho de que la ciencia física sea primera *quoad nos* significa que es acorde con el modo propio humano/racional de conocer, y que es desde los sensibles. Véase para ello el sugerente pasaje de Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, co., 160-166: "dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali, in quantum scilicet in procedendo sequimur proprium modum anime rationalis in cognoscendo; et sic rationabilis processus est proprius scientie naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis anime quantum […]." Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 6, a. 1, co., 190-196: "Set in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam rem omnino extrinsecam; et ita modus rationis maxime in scientia naturali observatur, et propter hoc scientia naturalis inter alias est maxime hominis intellectui conformis." Que la física sea primera *quoad nos* y la metafísica sea primera *per se*, puede verse también en Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11 l. 7 n. 21: "Sed de naturali manifestum est; quia si naturales substantiae, quae sunt substantiae sensibiles et mobiles, sunt primae inter entia, oportet quod naturalis scientia sit prima inter scientias; quia secundum ordinem subiectorum, est ordo scientiarum, ut iam dictum est. Si autem est alia natura et substantia praeter substantias naturales, quae sit separabilis et immobilis, necesse est alteram scientiam ipsius esse, quae sit prior naturali."

[50] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, l. 3, n. 4, pág. 62: "Dicit ergo primo quod mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet punctis, lineis et superficiebus et huiusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis inquantum unumquodque eorum est terminus corporis […]."

[51] Cfr. Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, l. 3, n. 2, pág. 62: "Hoc etiam probat ex consuetudine philosophorum: nam philosophi naturales inveniuntur determinasse de figura solis et lunae et terrae et totius mundi, circa quod insudat etiam astrologorum intentio. Sic igitur astrologia et scientia naturalis conveniunt non solum […]."

que la física se ocupa de los cuerpos móviles no porque sean su *subiectum*, sino porque en ellos también se realiza dicho *subiectum*. Esta distinción posibilita la diferencia interna y en cierto sentido radical entre meras sustancias corpóreas y aquellas sustancias corpóreas bióticas. Y es sobre esta base que se enuncia como *subiectum* propio de la física al *ens mobile*.[52] Y tal distinción es también la que posibilita sus dos secciones: la que estudia[53] los entes generables y corruptibles,[54] y aquella otra que hace lo propio respecto de los seres vivos, en tanto "el alma es fuente y principio de todo movimiento en las cosas animadas."[55]

El balance de las afirmaciones precedentes ha mostrado suficientemente que las explicaciones sobre el quehacer de la ciencia física, muy poco estudiadas por el tomismo y en parte realizadas bajo la multiforme influencia del cardenal Cayetano, son dudosas y ambiguas en sus desarrollos y conclusiones. Entre los aspectos concretos de este pensamiento que consideramos inapropiado conviene destacar, además de

[52] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 2, n. 12: "sicut patet, quod ens mobile de quo est naturalis philosophia."

[53] Cfr. Tomás de Aquino, *De sensu*, t. 2, l. 1, 449b9, 129-131: "Sic enim et scientia naturalis est de generabilibus et corruptibilibus." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 14, n. 5: "Deinde cum dicit et secundum hic ponit secundam rationem. In scientiis enim non solum intelligitur quod quaedam semper se eodem modo habent, sed etiam quod quaedam corrumpuntur; aliter tolleretur scientia naturalis, quae circa motum versatur."

[54] En esta dirección importa la consideración de los cuerpos móviles, cfr. Tomás de Aquino, *In Coe.*, lib. 1, l. 1, n. 1, pág. 4: "Circa primum ponit talem rationem. Res naturales sunt corpora et magnitudines, et quae ad haec pertinent: sed scientia naturalis est de rebus naturalibus: ergo scientia naturalis consistit circa corpora et magnitudines." Cfr. Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 3, l. 6, n. 2, pág 117: "Scientia naturalis consistit circa magnitudines et tempus et motum; sed necesse est finitum aut infinitum in his inveniri: omnis enim magnitudo vel motus vel tempus […]."

[55] Cfr. Tomás de Aquino, *In An.*, lib. 1, l. 2, 403a3, 7-10: "Secundo ex huius solutione ostendit quod cognitio de anima pertinet ad philosophum naturalem seu ad phisicum, ibi: Et propter hec igitur iam phisici, etc." Luego de la sujeción del texto *De Anima* a la Física, Tomás investiga qué sea el alma, y con ello, su relación con la materia. A modo de ejemplo, cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De An.*, a. 1, ad 15, 456-461: "Aliquando autem ponitur subiectum formatum, ut cum dicitur motus est actus mobilis et lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum." Cfr. Tomás de Aquino, *In An.*, lib. 2, l. 1, 412a15, 216-222: "Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam: neque est materia, quae est corpus subiectum vitae: relinquitur, per locum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, […]."

la inconveniente teoría de los grados de abstracción formal, el intento gnoseológico de salvaguardar la doctrina tomística de la física a través de concesiones a la filosofía de raíz moderna. Tales concesiones suponían repensar la filosofía de la naturaleza para que no quedase drásticamente olvidada o convertida en un fósil en los anales del pensamiento. En esta línea apareció la distinción, mencionada al comienzo del capítulo, entre filosofía de la naturaleza y ciencia física, lo cual, amén de las honorables intenciones con las cuales fue llevada a cabo, produjo de hecho resultados ambivalentes, inútiles para la ciencia contemporánea, porque a la epistemología no parece importarle demasiado, e inservibles en lo que hace a la fidelidad respecto de la filosofía tomística.

Matemática y Ciencias Medias

CAPÍTULO 5
Sujeto y divisiones de la filosofía matemática y de las ciencias medias

De los tres saberes de las ciencias especulativas, la filosofía de la matemática tiene sus antecedentes en los capítulos dedicados a la división general de la ciencia. En el primero de ellos fue tratada en su relación con la abstracción para destacar, no sólo por rigor textual, sino también en lo que hace al hilo conductor de la presente monografía, que la noción de ciencia matemática y el progreso de la misma puede llevarse a cabo sin necesidad absoluta de poner sus bases en el acto mental de abstracción como fundamento. Lo cual parece corroborarse también en el capítulo segundo, dedicado en parte a entrever qué sea la matemática entre los tratados aristotélicos.

Ambos capítulos colaboran en la precisión del título escogido. Porque, a diferencia de la ciencia física, ya no parece necesario traer a colación los estudios sobre la matemática en el ámbito del neotomismo,[1] y tampoco se justifica volver a considerar la relación de dicho saber con la física o la teología. De donde, el antecedente inmediato para este capítulo lo constituyen las breves y sumarias menciones de las divisiones de la matemática, cuya última alusión figura en el tratamiento de la ciencia física.

Con todo, es posible dar un paso más y asentar afirmativamente que el fin de esta sección está destinado a completar y profundizar el mapa de ciencias matemáticas y ciencias medias según los *subiecta* y las definiciones de cada saber científico, lo cual, conviene insistir, no se identifica

[1] Los estudios relativos al saber matemático, poblados de intromisiones neotomistas, son escasísimos y se fundan sobre dos cuestiones aquí no consideradas: 1º. matemática y abstracción; 2º. la distinción de la matemática respecto de la física y la teología por medio de la operación intelectual de la abstracción.

per se con un tratamiento exclusivamente antropológico, sino *secundum naturam in se considerata*.[2] Para dar cumplimiento a ello la primera parte se ocupará de las ciencias matemáticas puras de la aritmética y la geometría, mientras que la segunda hará referencia a la matemática aplicada en lo que respecta al origen y orden de las ciencias medias.

1. Ciencias matemáticas puras: Aritmética y Geometría

En los comentarios tomasinos a la metafísica de Aristóteles aparece cierta articulación entre los saberes matemáticos. Aquí se dice: "la matemática tiene diversas partes, y una es principalmente la aritmética, y la otra es, secundariamente, la geometría; y las demás, en consecuencia, se siguen de éstas, y son la perspectiva, la astrología y la música."[3] En tales palabras parece estar el centro de las ciencias matemáticas que se siguen unas de otras según un criterio implícito. La matemática se divide primero en dos ciencias, y luego en tres. En el primer apartado la primera es la aritmética, y la segunda y última es la geometría. Las demás, dice, se apoyan en estas ciencias y no se evidencia un orden estricto entre ellas. Mas, la glosa tomística al texto *De Trinitate* precisa algunas de las distinciones previas, pues buscando la diferencia de la matemática con la filosofía natural, se señala:

> […] hay ciertas cosas que son puramente naturales, y que consideran las propiedades de las cosas naturales en cuanto son de esta manera, como la física y la agricultura y [otras ciencias que son] de este modo. Empero, [están] las que son puramente matemáticas, [y son] las que tratan sobre las cantidades absolutas, como la geometría sobre la magnitud, y la aritmética sobre el número. En

[2] Este capítulo se estructura sobre la totalidad de pasajes que mencionan todas las formas de los sustantivos aritmética, geometría, música, perspectiva y arcoiris, y parcialmente sobre los términos astrología y astronomía. Las traducciones son personales, aunque también han sido contrastadas con los siguientes textos: Tomás de Aquino, *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2002 [Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok]. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2001 [Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza]. Asimismo no se han considerado los numerosos pasajes que mencionan algunas de estas ciencias como un hábito racional, o donde se explica con ejemplos numéricos su proceder.

[3] Tomás de Aquino, *Sen. Met.*, lib. 4 l. 2 n. 16: "Nam mathematica habet diversas partes, et quamdam principaliter sicut arithmeticam, et quamdam secundario sicut geometriam, et alia consequenter se habent his, sicut perspectiva, astrologia et musica."

> cambio hay otras que son medias, cuyos principios matemáticos se aplican a las cosas naturales, como la música, la astrología y las demás [ciencias].[4]

Ambos pasajes presentan un perfecto complemento. Nuevamente se dice que la primera ciencia matemática es la aritmética, porque el número, añade Tomás, es propiamente su contenido. Le continúa la geometría por versar sobre la magnitud. Ambas, a su vez, son llamadas aquí 'puramente matemáticas', mientras que la astrología, la música y ahora también la perspectiva reciben el nombre de ciencias medias, porque aplican sus principios a las cosas naturales.

Ahora bien, la diferencia entre las ciencias estaría en sus principios,[5] los cuales, a su vez, se dicen en cierto sentido *subiectum* de cada ciencia. Pues cada saber científico tiene un *subiectum* propio que, en orden a su despliegue interno o para sí recibe el nombre de principios propios. En efecto, primero el Aquinate enuncia que "ninguna de estas cosas versa sobre el ente *simpliciter*, es decir, sobre el ente en común, ni tampoco sobre algún ente particular en cuanto es ente. Y así la aritmética no determina sobre el número en cuanto es ente, sino en cuanto es número.

[4] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 3, ad 6, 374-379: "Quedam enim sunt pure naturales, que considerant proprietates rerum naturalium in quantum huiusmodi, sicut phisica et agricultura et huiusmodi; quedam vero sunt pure mathematice, que determinant de quantitatibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arismetica de numero; quedam vero sunt medie, que principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia et huiusmodi."

[5] Tomás de Aquino, *Sup. Heb.*, cap. 11, l. 1: "Et in illis principiis quodammodo continetur tota scientia, sicut conclusiones in praemissis, et effectus in causa. Qui ergo habet principia illius scientiae, habet substantiam eius, puta geometriae." Cfr. Tomás de Aquino, *De Ebd.*, l. 1, 126-130: "Terminos quidem quia in huiusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio, regulas autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitione sequencium conclusionum. Ex huiusmodi autem principiis […]." Y la vinculación con los principios de la ciencia primera, o primeros principios, puede verse en Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 21, n. 5, pág. 220: "Deinde cum dicit: et de his quidem rationem etc. notificat geometricam interrogationem, prout est conclusio, dicens quod de interrogationibus geometricis ponenda est ratio, demonstrando scilicet veritatem ipsarum ex principiis geometricis et conclusionibus, quae per illa principia […]." Pero si este contenido y modo de proceder no es respetado se repara en lo siguiente, cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 21, n. 7, pág. 220: "Et quia ex interrogatione et responsione fit disputatio, consequenter ostendit quod in qualibet scientia est propria disputatio, dicens quod si disputet geometra cum geometra, secundum quod geometra, idest de his quae ad geometriam pertinent, manifestum est quod […]." Cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 22, n. 3, pág. 223: "Deinde cum dicit: secundum geometriam etc. solvit praedictas quaestiones: et primo, solvit primam; secundo, secundam; ibi: de geometria autem etc. tertio, tertiam; ibi: in doctrinis autem etc. Dicit ergo primo quod interrogatio omnino non geometrica est illa, […]."

Pues cualquier ente en cuanto es ente es propio de la consideración del metafísico."[6] Y luego añade:

> Y todavía hay ciertos principios que son de las ciencias, a saber, los *subiecta* de las ciencias, porque se toman para las definiciones del *subiectum* como los principios en las demostraciones. Por lo tanto aquellos [principios] primeros por los cuales se demuestra, son los [principios] comunes de todas las ciencias. Pero los principios respecto de los cuales son las ciencias, son propios de cualquier ciencia, como los números para la aritmética y la magnitud para la geometría. Sin embargo conviene que los principios comunes sean aplicados a los propios para que se demuestre algo.[7]
>
> Si hay algunas cosas que son lo mismo según la naturaleza pero difieren por la consideración de sus principios, es manifiesto que ello ocurre en las diversas ciencias. Como el cuerpo matemático no está separado en el *subiectum* del cuerpo natural, porque el cuerpo matemático es conocido por los principios de la cantidad, y el cuerpo natural, en cambio, [es conocido] por los principios del movimiento, [y según ello] no es la misma ciencia la geometría y la [ciencia] natural. Por lo tanto se evidencia que la diversidad de ciencias satisface la diversidad de principios, los cuales son concomitantes a la diversidad de géneros cognoscibles.[8]

Con ambos pasajes comienza a clarificarse no solo la distinción sino también la continuidad articulativa en la relativa independencia de las ciencias. Aquí se comprende también el previo pasaje sobre la ciencia

[6] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 4: "Nulla enim earum determinat de ente simpliciter, idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare."

[7] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 43, n. 13, pág. 317: "Et iterum sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum; quia definitionibus subiecti utimur ut principiis in demonstrationibus. Illa ergo prima ex quibus demonstratur, sunt communia omnibus scientiis: sed principia circa quae sunt scientiae, sunt propria cuilibet scientiae, sicut numerus arithmeticae, et magnitudo geometriae. Principia autem communia oportet ad haec propria applicari ad hoc quod demonstretur." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 4, n. 3: "Sed considerant mathematicae scientiae ea quae sunt huius vel illius quantitatis, sicut arithmetica ea quae sunt numeri, et geometria ea quae sunt magnitudinis. Unde arithmeticus accipit praedictum principium, secundum quod pertinet ad numeros tantum; geometra autem secundum quod pertinet ad lineas vel ad angulos."

[8] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 41, n. 11, pág. 306: "Si vero aliqua sint eadem secundum naturam, et tamen per diversa principia considerentur, manifestum est quod ad diversas scientias pertinent. Sicut corpus mathematicum non est separatum subiecto a corpore naturali; quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, corpus autem naturale per principia motus, non est eadem scientia geometria et naturalis. Patet ergo quod ad diversificandum scientias sufficit diversitas principiorum, quam comitatur diversitas generis scibilis."

física. Así dice: "hay ciertas cosas que son lo mismo según la naturaleza", señalando en ello tanto la esencia cuanto el *esse* de muy distintas substancias o seres, como una piedra, un caballo o un hombre; y agrega que esta continuidad de naturaleza se diferencia a sí misma y en sí misma según que ella posee distintos principios que especifican tal continuidad, haciendo que dichos seres se relacionen análogamente, según cierta continuidad y cierta diferencia. No es menor, en consecuencia, la afirmación que le continúa, cuando dice "es manifiesto que ello ocurre en las ciencias." En efecto, puede afirmarse que en esto radica el epicentro del saber científico. Pues, habiendo previamente mencionado los seres naturales, afirma a continuación lo que sucede en las ciencias. De donde conviene dejar sentado que las ciencias especulativas siempre versan sobre seres concretos, y que se dirigen a inteligirlos, estudiarlos y comprenderlos porque primero emergen de ellos. Esto es, la ciencia nace del hecho de que existen efectivamente seres y de que ellos son cognoscibles. Lo primero demarca el origen, y lo segundo, la dirección y el retorno.

Asentada esta previa relación de naturaleza/ciencia/naturaleza, el Aquinate prosigue al afirmar que "el cuerpo matemático no está separado en el *subiectum* del cuerpo natural, porque el cuerpo matemático es conocido por los principios de la cantidad, y el cuerpo natural, en cambio, [es conocido] por los principios del movimiento." Parecería aquí que la relación entre ciencia física y ciencia matemática fuera aquella que precisa dos *subiecta* complementarios. La ciencia física tiene como *subiectum*, al menos según este pasaje,[9] el cuerpo natural que, por lo mismo, es basamento de tal ciencia, porque se conoce por medio de los principios del movimiento. En consecuencia, puede decirse que el *subiectum* sería la raíz desde la cual una ciencia se despliega para sí en diferentes precisiones científicas. Tomás afirma que el *subiectum* de la matemática "no está separado en el *subiectum* del cuerpo natural." No identifica ambos *subiecta*, ya que ello sería identificar ambas ciencias.

[9] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 3, pág. 4: "de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur. Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis."

Afirma que está en él como junto con él (i.e., no está separado). Y luego establece la siguiente analogía: si la ciencia física se ocupa de las sustancias corpóreas móviles, entonces la cantidad sería el accidente[10] posibilitante del cuerpo, y por ello el 'estar junto con' es la relación análoga de la similitud. No es lo absolutamente idéntico ni lo absolutamente distinto. De este modo la cantidad se fija como el *subiectum* de la matemática, como raíz de una ciencia con fundamento *in re*. Y así tal distinción en la constitución de una sustancia física posibilita dos direcciones. Por un lado, la filosofía de la naturaleza, cuyo estudio está en dichas sustancias según que en ellas hay movimiento (pasible y activo), y, por otro, la ciencia matemática, cuya consideración de la cantidad será ajena al movimiento de tal substancia, y por ello será llamada 'absoluta'. De donde resulta la existencia de dos ciencias con un mismo fundamento *in re* (el cuerpo) y dos esencias complementarias (el cuerpo móvil y la cantidad absoluta).[11] Por ello, las líneas finales del pasaje añaden con certeza que "la diversidad de ciencias satisface la diversidad de principios, los cuales son concomitantes a la diversidad de géneros cognoscibles", y ello no deja de complementarse con el primero de ambos textos cuando enuncia que los *subiecta* de las ciencias constituyen el núcleo de las definiciones científicas y posibilitan las demostraciones de las ciencias. Por lo tanto, es posible afirmar que las ciencias, al me-

[10] Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 12, l. 9, n. 11: "Aliae vero scientiae mathematicae de nulla substantia considerant, sicut de arithmetica patet, quae est circa numeros, et de geometria quae circa magnitudines est: numerus autem et magnitudo, sunt accidentia."

[11] Podría decirse con cierto criterio textual, aunque dando lugar a una polémica que quizá nunca tenga fin en sentido absoluto, que la ciencia matemática tiene un fundamento *in re* (la sustancia sensible) y una consideración abstracta de la cantidad en ese fundamento (la esencia matemática). Quizá por ello el neotomismo siga debatiendo si el ente matemático es intencional o real. Desde este ángulo de análisis aparecen todos los estudios referentes al fundamento de la ciencia matemática y la ponderación de la noción *abstractio* en el de Aquino. Aunque ambas cuestiones no constituyen el eje abordado en el presente trabajo pueden consultarse sin embargo algunos textos referenciales. Cfr. M. E. Kanne, "Saint Thomas Aquinas´Division of the Sciences" (1979). Transactions of the Nebraska Academy of Sciences and Affiliated Societies. Paper 319: http://digitalcommons.unl.edu/tnas/319. Cfr. A. Maurer, "Thomists and Thomas Aquinas on the foundation of mathematics", *Review of Metaphysics*, n. 47, (Sept. 1993), pp. 43-61. Cfr. T. de Claude Lafleur, "Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie théorétique: quelques éléments de l´arriére-fond farabien et artien de Thomas d´Aquin, Super Boethium De Trinitate, Question 5, Article 3", *RTPM*, vol. 65, n. 2, (1998), pp. 248-261.

nos las especulativas, se conforman como un género científico distinto, y cuyas relaciones son siempre análogas en virtud de que tales saberes son complementarios y relativamente autónomos.[12]

> Sin duda en primer lugar enuncia respecto de los comunes que es suficiente tomar cada uno de estos comunes en cuanto pertenecen a algún género de *subiectum* sobre lo cual es la ciencia. En efecto, esto mismo hace la geometría al no tomar el anterior principio común en su comunidad, sino solo en las magnitudes, y la aritmética solo en los números.[13]

Este peculiar texto, en conjunción con la totalidad de los previos, parece permitir la siguiente lectura. La noción de ente es análoga y está al servicio de las ciencias. Y dado que el ente se dice substancia y accidente, ello habilitaría el pensamiento de que algunos accidentes se constituyen en *subiecta* de las ciencias y la fundamentan como posibilidad efectiva de su posterior desenvolvimiento especulativo. Esto es afirmar, para el caso que nos ocupa, que la cantidad puede decirse ente *secundum quid* y, en tanto aislada de la sustancia y de los demás accidentes, llamarse cantidad absoluta, y mostrarse así como la razón de la ciencia matemática. En virtud de ello, la cantidad absoluta es tomada como número, forjando el *subiectum* o nacimiento de la aritmética, y luego como magnitud, cual *subiectum* de la geometría.[14]

[12] Cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 21, n. 4, pág. 220: "Et primo, in quantum assumuntur ut propositiones, ex quibus demonstrator procedit; secundo, in quantum sumuntur ut conclusiones; ibi: et de his quidem etc. Dicit ergo primo quod interrogationes geometricae sunt ex quibus demonstratur aliquid circa illa, de quibus est geometria, aut circa illa, quae demonstrantur ex principiis eiusdem geometriae […]." Cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 22, n. 4, pág. 224: "Deinde cum dicit: de geometria autem etc. solvit secundam quaestionem dicens quod interrogatio de geometria, idest de his quae pertinent ad geometriam, cum interrogatur de aliquo quod est contra veritatem geometriae (sicut si fiat quaestio de hoc quod est parallelas subire, idest lineas aeque distantes concurrere), est quodammodo geometrica et quodammodo non geometrica. […]."

[13] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 18, n. 8, pág. 210: "Et primo quidem de communibus dicit quod sufficiens est accipere unumquodque istorum communium, quantum pertinet ad genus subiectum, de quo est scientia. Idem enim faciet geometria, si non accipiat praemissum principium commune in sua communitate, sed solum in magnitudinibus, et arithmetica in solis numeris."

[14] Existen al menos dos textos que sugieren esta dirección, cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 1, n. 1: "Aliter autem se habet consideratio philosophiae primae circa veritatem, et aliarum particularium scientiarum. Nam unaquaeque particularis scientia considerat quamdam particularem veritatem circa determinatum genus entium, ut geometria circa rerum magnitudines, arithmetica circa numeros. Sed philosophia prima considerat universalem veritatem entium. Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 2,

Ahora bien, el despliegue del *subiectum* científico se conoce como definición, ya que "la definición es manifestativa de su esencia y substancia, es decir, de la esencia de cualquier cosa"[15] y en cuanto "la definición completa difiere de la demostración por la sola posición,"[16] "también los *subiecta* de las diversas demostraciones o ciencias son diferentes."[17] Y en consecuencia, el *subiectum* de una ciencia es el principio desde el cual se desenvuelve ese saber, y cuya primera síntesis especulativa es la definición. Al respecto, conviene recordar que el primer saber de la matemática pura es la aritmética, porque se ocupa de la cantidad absoluta del número.[18] En esta dirección se halla lo siguiente: "así como la aritmética es sobre los números y acerca de estas cosas como su propio *subiectum*, que es una de las ciencias matemáticas, así la geometría lo es sobre las magnitudes matemáticas."[19] En conformidad con ello, la fundamentación de la geometría como segunda ciencia pura se enuncia así: "Pero debe decirse que la ciencia que se obtiene por adición a otra, se vale de sus principios en la demostración, como la geometría se vale de los principios de la aritmética. En efecto la magnitud añade al número la posición, de donde el punto se dice la unidad puesta."[20] Esta doctrina se repite una vez más

n. 3: "Sed quia multae sunt scientiae speculativae, quae veritatem considerant, utpote geometria et arithmetica, fuit necessarium consequenter ostendere, quod philosophia prima maxime consideret veritatem, propter id quod supra ostensum est, scilicet quod est considerativa primarum causarum."

[15] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 2, l. 2, n. 10, pág. 334: "Quarum prima est, quia definitio est manifestativa eius quod quid est et substantiae, idest essentiae cuiuslibet rei."

[16] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 5, pág. 4: "[…] cum completa definitio sit demonstratio sola positione differens […]."

[17] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 15, n. 4, pág. 197: "Subiecta etiam diversarum demonstrationum sive scientiarum diversa sunt. Arithmetica enim demonstratio semper habet genus proprium circa quod demonstrat. Et aliae scientiae similiter."

[18] Cada ciencia comienza a demostrar desde la verdad de su *subiectum*, la aritmética desde el número, la geometría desde la magnitud, etc. Cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 13, n. 6, pag. 190: "sed tamen oportet illud circa quod fit demonstratio esse primum in genere aliquo et esse verum. Non tamen omne primum accipit demonstrator, sed primum proprium illi generi, circa quod demonstrat; sicut arithmeticus non accipit primum, quod est circa magnitudinem, sed circa numerum."

[19] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 16, n. 11: "et quod de huiusmodi numero sit arithmetica, sicut de proprio subiecto, quae est una mathematicarum, sicut geometria de magnitudinibus mathematicis."

[20] Tomás de Aquino, *In Coe.*, lib. 1, l. 3, n. 6, pág. 10: "Sed dicendum quod scientia quae

en un tratado diferente cuando enuncia: "la geometría es posterior y menos cierta que la aritmética. Ya que eso de lo cual trata la geometría se tiene por adición a aquello de lo cual trata la aritmética."[21] El argumento es el siguiente:

> En tanto hay ciertas ciencias que son anteriores por naturaleza, y en cuanto son más ciertas: lo cual se evidencia por esto, porque aquellas ciencias, que se dicen por adición a otras, son menos ciertas en relación con aquellas ciencias que abarcan mucho menos, como, por ejemplo, la aritmética es más cierta que la geometría. Pues aquellas cosas que son en la geometría, son por adición a aquellas que son en la aritmética. Lo cual se evidencia si consideramos que hay una ciencia que versa sobre un primer principio, a saber, la unidad y el punto.[22]

En consecuencia, la aritmética trata sobre los números como de su propio *subiectum*. Y es más cierta en cuanto es más universal que la geometría, porque la consideración que hace de la cantidad es más extensa que aquella de la geometría; y no porque la geometría no considere cantidades absolutas, sino porque une el número a su dimensión propia: el ser magnitud. Por ello se dice que la geometría utiliza los números, no en sí mismos, sino como magnitudes, esto es, como magnitudes numeradas.

Ahora bien, al colocarse el número como *subiectum* de la aritmética,[23] Tomás está suponiendo la existencia de cierta unidad,[24] dado que "se pone por el aritmético la definición de unidad en cuanto es cierto

se habet ex additione ad aliam, utitur principiis eius in demonstrando, sicut geometria utitur principiis arithmeticae: magnitudo enim addit positionem supra numerum, unde punctus dicitur esse unitas posita."

[21] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 41, n. 4, pág. 304: "Sicut geometria est posterior et minus certa quam arithmetica: habent enim se ea de quibus est geometria, ex additione ad ea de quibus est arithmetica."

[22] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 2, n. 12: "Quanto aliquae scientiae sunt priores naturaliter, tanto sunt certiores: quod ex hoc patet, quia illae scientiae, quae dicuntur ex additione ad alias, sunt minus certae scientiis quae pauciora in sua consideratione comprehendunt ut arithmetica certior est geometria, nam ea quae sunt in geometria, sunt ex additione ad ea quae sunt in arithmetica. Quod patet si consideremus quid utraque scientia considerat ut primum principium scilicet unitatem et punctum."

[23] Tomás de Aquino, *Quodl. X*, q. 1, a. 1, co., 81-84: "quia talis numerus causatur ex divisione continui; et hic numerus, scilicet ex divisione continui causatus, est subiectum arithmeticae, etiam secundum Avicennam."

[24] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 2, l. 8, n. 4, pág. 356: "Tertio modo potest intelligi in quantum aliqua sunt, quae non habent causam in genere subiecto alicuius scientiae: sicut in genere numeri, de quo est arithmetica, est devenire ad unitatem, cuius in hoc genere non est accipere aliud principium."

principio, a saber, que la unidad es indivisible según la cantidad."[25] Y de este modo, si la cantidad absoluta es la consideración de la matemática, tal cantidad es primeramente número porque la inteligencia descubre e interpreta entre ellas la noción de unidad. Pues la consideración de la cantidad como absoluta es *simpliciter* la consideración de ella como un todo (continuidad[26]/indivisibilidad), y ese todo es unidad, origen en sí y para sí misma de su división, ya que al decir del de Aquino "el número uniformemente preexiste en la unidad, porque la unidad está en la virtud de todos los números, como Boecio dice de la aritmética. Y dice uniformemente porque todo lo que es en otro, es en aquello por su modo en lo que es. De donde el número existe en la unidad y es en aquello por medio de la unidad y esto es lo que dice: uniformemente."[27] A lo cual añade:

> […] la unidad y el número que considera el aritmético no son aquella unidad y multiplicidad que son descubiertas en todos los entes [v.g. las sustancias separadas], sino solo según que son descubiertas en las cosas materiales, en tanto que la pluralidad es causada por la división del continuo. Pues por ello pueden descubrirse todas las pasiones en los números que los aritméticos demuestran, tal como la multiplicación y la adición y [operaciones] de este modo; las cuales se fundan sobre la división infinita del continuo. De donde la infinitud es en el número, según el filósofo, y por ello también tal unidad es potencia de todo número.[28]
>
> […] debe decirse que el número, que es especie de la cantidad, es causado por la división del continuo. De allí que la cantidad continua es lo que es matemático –porque es separada de la materia sensible según la razón y no según el

[25] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 5, n. 8, pág. 159: "Ponitur enim ab arithmetico definitio unitatis, tanquam quoddam principium, scilicet quod unitas est indivisibile secundum quantitatem."

[26] Tomás de Aquino, *In Sent.*, lib. 1, d. 24, q. 1, a. 3, co.: "Dico ergo secundum hanc, quod numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis: unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam."

[27] Tomás de Aquino, *De Div. Nom.*, cap. 5, l. 1: "quorum primum est de unitate et numero; et dicit quod numerus uniformiter praeexistit in unitate, quia unitas virtute est omnis numerus, ut Boetius dicit in arithmetica. Dicit autem: uniformiter."

[28] Tomás de Aquino, *In Sent.*, lib. 1, d. 24, q. 1, a. 1, ad 2: "unitas et numerus quae considerat arithmeticus non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus; sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus, secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui; ex hoc enim possunt inveniri omnes illae passiones in numeris quas arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio et aggregatio, et hujusmodi, quae fundantur supra divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum philosophum, et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus."

> *esse*– y así también el número, que es especie de cantidad, y que es también el *subiectum* de la aritmética, tiene como principio lo uno, que es la primera medida de la cantidad. De esto se evidencia aquí que el número no puede ser en las cosas inmateriales, sino solo en la multitud, que se opone a lo uno en cuanto se convierte con el ente, lo cual, sin duda, es causado por la división formal, que es por ciertas formas opuestas, o absolutas o relativas.[29]

Según todo ello la matemática se dice género respecto de sus especies, y primeramente se dice aritmética. Y en consecuencia, o bien se llama matemática, o bien matemática aritmética, o rompiendo la sinonimia, se dice que bajo la matemática está su primera especie: la aritmética. De donde la aritmética se comportaría como especie del género matemático, y la geometría se diría especie de la matemática, y más precisamente, de la aritmética, porque las matemáticas tratan sobre las cantidades absolutas, y la aritmética las abarca y comprende como números, y la geometría añade sobre el número por aposición[30] su comprensión como magnitud.[31] Mas, esa relación entre ambos *subiecta* Tomás la explicita de la siguiente manera:

> […] por ejemplo [el hecho de que] la aritmética descienda al *subiectum* de otra ciencia, como a las magnitudes, que son el *subiectum* de la geometría; pero quizá [sucede] por azar que el *subiectum* de una única ciencia esté contenido bajo el *subiectum* de otra, como si las magnitudes estuviesen contenidas bajo los números (y de qué modo esto suceda, a saber, que el *subiectum* de una única ciencia sea contenido bajo el *subiectum* de otra, se dirá posteriormente). Pues

[29] Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 9, a. 5, ad 8: "dicendum, quod numerus qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum, –quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse–, ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subiectum arithmeticae, cuius principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quae opponitur uni quod convertitur cum ente; quae quidem causatur ex divisione formali, quae est per quasdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas."

[30] Véase la fuerte impronta del platonismo sobre las ciencias matemáticas, eje que al parecer sería también transversal a toda la doctrina matemática de Tomás de Aquino. Cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 41, n. 4, pág. 304: "Nam punctus motus facit lineam; linea mota facit superficiem; superficies mota facit corpus. Et secundum hoc quantitates continuae, de quibus est geometria, se habent ex appositione ad numeros, de quibus est arithmetica. Unde Platonici posuerunt numeros esse formas magnitudinum, dicentes formam puncti esse unitatem; formam autem […]."

[31] La explicación tomística de las magnitudes parece ser la siguiente, cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 16, n. 20: "Et hoc non solum implicite, sed etiam explicite punctum vocabat principium lineae, sic ipsum definiens. Multoties vero dicebat, quod lineae indivisibiles essent principia linearum, et aliarum magnitudinum; et hoc genus esse, de quo sit geometria, scilicet lineae indivisibiles."

> las magnitudes no se contienen bajo los números, sino por azar, según que las magnitudes son numeradas.[32]

La relación entre aritmética y geometría, ambas como especies de la matemática pura, es distinta de la relación entre tal matemática y aquella que es aplicada, o conocida como ciencias medias. En efecto, se llama matemática pura porque sus cantidades son nombradas como absolutas o separadas de todo movimiento, y así el ente matemático no es el ente móvil, porque aquel es esencialmente la cantidad abstracta o absoluta y lo contínuo.

> Primero muestra con el ejemplo de la geometría que a una única ciencia le corresponde considerar todas las cosas que se reducen al ente, al decir que la matemática considera aquellas cosas que son por ablación, esto es, abstractas, y cuya abstracción, sin duda, se hace no por esto que coloca aquellas cosas sobre las cuales considera en la naturaleza de las cosas, como siendo separadas de las cosas sensibles, aunque trata a aquellas en ausencia de una consideración en relación con los sensibles. En efecto, la matemática especula separando de su consideración a todas las cosas sensibles, como la levedad, la gravedad, la dureza, la blandura, lo caliente y lo frío, y todos los otros contrarios sensibles, y dejando a su consideración sólo el modo de la cantidad y lo contínuo, y lo contínuo es solo para una dimensión la línea, para dos dimensiones, las superficies, o para tres dimensiones, los cuerpos; y considera en primer lugar las pasiones de estas en cuanto son continuas, y no según algo otro.[33]

Ésta es la primera diferencia, que es externa. En cambio la segunda, que es interna, señala el modo de comprensión relacional entre dos *subiecta* y no tres. En efecto, no existe un *subiectum* de la matemática (cantidad absoluta) como diverso del *subiectum* de la aritmética (núme-

[32] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 15, n. 4, pág. 197: "puta arithmeticae, descendat ad subiecta alterius scientiae, sicut ad magnitudines, quae sunt subiecta geometriae; nisi forte subiectum unius scientiae contineatur sub subiecto alterius, sicut si magnitudines contineantur sub numeris (quod quidem qualiter contingat, scilicet subiectum unius scientiae contineri sub subiecto alterius, posterius dicetur). Magnitudines enim sub numeris non continentur, nisi forte secundum quod magnitudines numeratae sunt."

[33] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 3, n. 9: "Primo exemplo geometriae ostendit, quod ad unam scientiam pertinet considerare omnia quae reducuntur ad ens; dicens quod sicut mathematica habet considerationem circa ea quae sunt ex ablatione, idest circa abstracta, quae quidem abstractio fit non ex hoc quod ponat ea de quibus considerat in rerum natura esse separata a sensibilibus, sed quia considerat ea absque consideratione sensibilium. Speculatur enim mathematica auferens a sua consideratione omnia sensibilia, sicut levitatem, gravitatem, duritiem, mollitiem, caliditatem et frigiditatem, et omnes alias sensibiles contrarietates, et derelinquit in sua consideratione solummodo quantum et continuum, sive sit continuum ad unam tantum dimensionem, ut linea, sive ad duas, ut superficies, sive ad tres, ut corpus; et considerat primo passiones horum inquantum sunt continua, et non secundum aliquid aliud."

ro) o de la geometría (magnitud), porque la matemática trata sobre números y magnitudes. Por lo tanto, tan sólo conviene añadir que aquella relación entre los números y las magnitudes no es necesaria, ya que si éste fuera el caso habría una ciencia y no dos. El texto dice "por azar", lo cual resguarda y afirma la independencia de la geometría respecto de la aritmética, evitando así el equívoco de subsumir y finalmente identificar aritmética y geometría. Dicho de otro modo: la geometría está subordinada a la aritmética con autonomía o libertad, en tanto aplica los principios de aquella (ahora llamados comunes) a su dimensión propia (principios propios). No son simplemente los principios de aquella, sino específicamente los principios de ésta los que le confieren independencia al saber geométrico del aritmético. En consecuencia, la matemática se llama propiamente por su saber, esto es, por ocuparse de números se llama matemática aritmética y con ello su *subiectum* se llama género, y luego en forma análoga se dice de la geometría. Pues la subordinación de la geometría no la hace una parte fundamental e integrante de la aritmética.[34] De allí que Tomás afirme que en aquellas ciencias hay diverso género de *subiectum*, como la aritmética, que es de los números, y la geometría, que es de las magnitudes[35], ya que es "para medir ciertas cosas abstractas."[36] Finalmente, resta afirmar que la unidad de una ciencia es deudora de su *subiectum*. Y con ello culmina la comprensión sobre la identidad de cada ciencia para consigo misma, pudiendo advertirse la diferencia entre las ciencias y sus modos de relación.

> El fin o término de cualquier ciencia es el género respecto del cual es la ciencia: porque en las ciencias especulativas ninguna otra cosa se busca más que el conocimiento del género *subiectum*. En cambio en las ciencias prácticas se intenta como fin la construcción del mismo *subiectum*. Y así como en la geometría se

[34] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 15, n. 2, pág. 196-197: "Dicit ergo primo quod, ex quo demonstratio est ex his quae sunt per se, manifestum est quod non contingit demonstrare descendentem vel procedentem ex alio genere in aliud genus, sicut non contingit quod geometria ex propriis principiis demonstret aliquid descendens in arithmeticam."

[35] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 15, n. 4, pág. 197: "sed in illis scientiis, quarum est diversum genus subiectum, sicut in arithmetica, quae est de numeris, et geometria, quae est de magnitudinibus."

[36] El texto completo es más holístico y sustantivo, cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De Vir.*, q. 5, a. 2, ad 8: "Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad caritatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo huiusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona: puta geometria ad dimetiendum circa abstracta quaedam, physica circa mobilia, et sic de aliis."

> intenta como fin el conocimiento de la magnitud, que es *subiectum* de la geometría, sin embargo en la ciencia edificativa se intenta como fin la construcción de una casa, que es el *subiectum* propio de este arte. De lo cual se sigue que la unidad de cualquier ciencia debe ser dispuesta según la unidad del *subiectum*.[37]

2. De la matemática pura a la matemática aplicada
Origen y orden de las ciencias medias

Ahora bien, si se fija la atención en las ciencias medias se descubre la diferencia de ámbitos de estudio entre la ciencia física, la ciencia matemática y las mismas ciencias medias, pues allí se dice:

> En efecto, las ciencias matemáticas tratan sobre especies. Pues la consideración de aquellas cosas no es sobre el *subiectum* [de estas], esto es, sobre la materia, porque aunque esas cosas de las cuales trata la geometría sean en la materia, como la línea, las superficies y las demás cosas que son de este modo, sin embargo no las considera así la geometría, según que son en la materia, sino según que son abstractas. Pues la geometría es de aquellas cosas que son en la materia según el *esse*, y abstractas de la materia según la consideración. Empero las ciencias a ella subordinadas, a la inversa, toman aquellas cosas consideradas en abstracción por el geómetra y la aplican a la materia [las ciencias medias].[38]
>
> Y cuya causa es porque los principios de las cosas no son tomados de los sensibles, como los naturales, sino de las matemáticas, que son sin movimiento, y en consecuencia, no son naturales. Sin embargo que la matemática se nombre como *esse* sin movimiento, debe referirse a aquellas ciencias que son puramente matemáticas, como la aritmética y la geometría. Pues la astrología considera

[37] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 41, n. 7, pág. 305: "Est autem cuiuslibet scientiae finis sive terminus, genus circa quod est scientia: quia in speculativis scientiis nihil aliud quaeritur quam cognitio generis subiecti; in practicis autem scientiis intenditur quasi finis constructio ipsius subiecti. Sicut in geometria intenditur quasi finis cognitio magnitudinis, quae est subiectum geometriae; in scientia autem aedificativa intenditur quasi finis constructio domus, quae est huiusmodi artis subiectum. Unde relinquitur quod cuiuslibet scientiae unitas secundum unitatem subiecti est attendenda." Cfr. Tomás de Aquino, *Q. D. De Vir.*, q. 5, a. 3, co.: "Et eodem modo se habet in scientia, quae recipit unitatem ex unitate subiecti; unde in uno potest esse geometria maior quam in alio, in quantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subiecti geometriae, quod est magnitudo."

[38] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 25, n. 4, pág. 238: "Mathematicae enim scientiae sunt circa species. Non enim earum consideratio est de subiecto, idest de materia; quia quamvis ea, de quibus geometria considerat, sint in materia, sicut linea, superficies et huiusmodi; non tamen considerat de eis geometria, secundum quod sunt in materia, sed secundum quod sunt abstracta. Nam geometria ea, quae sunt in materia secundum esse, abstrahit a materia secundum considerationem. Scientiae autem ei subalternatae e converso accipiunt ea, quae sunt considerata in abstractione a geometra, et applicant ad materiam."

> el movimiento, porque la astrología es ciencia media entre la matemática y la natural.[39]

Nuevamente se afirma aquí que las matemáticas están separadas del movimiento. Dicha ciencia no se relaciona con la cantidad móvil (aspecto a tratar por la ciencia física), sino con la cantidad inmóvil en tanto ausencia de movimiento. De este modo puede colegirse que las expresiones "cantidad absoluta", "lo que es sin movimiento"[40] y "lo que es abstracto" significan lo mismo en la interioridad del saber matemático, dado que tales tres expresiones se refieren por igual a lo mencionado como matemática pura, ya para la aritmética, ya para la geometría. Pero la relación de la matemática pura con la física resulta en la aparición de las ciencias medias, porque, según se mencionó antes, ellas aplican sus principios (abstractos) a la ciencia natural (la materia móvil).[41] En efecto:

> Pues se enuncian así todas las anteriores cosas de la ciencia matemática: algunas, sin duda, porque son sobre el *subiectum* abstracto de la materia, como la geometría y la aritmética, las cuales absolutamente son matemáticas; y sin embargo hay otras por aplicación de los principios matemáticos a las cosas natura-

[39] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 13, n. 2: "Cuius causa est, quia principia rerum non acceperunt ex sensibilibus sicut naturales, sed ex mathematicis, quae sunt sine motu, unde non sunt naturalia. Quod autem mathematica dicuntur esse sine motu, referendum est ad illas scientias, quae sunt pure mathematicae, sicut arithmetica et geometria. Astrologia enim considerat motum, quia astrologia est media scientia inter mathematicam et naturalem."

[40] Véase aquí la diferencia con la ciencia primera. Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 20: "Dicit autem forsan, quia haec veritas nondum est determinata. Dicit autem quasdam mathematicas esse circa immobilia, sicut geometriam et arithmeticam; quia quaedam scientiae mathematicae applicantur ad motum sicut astrologia. Sed prima scientia est circa separabilia secundum esse, et quae sunt omnino immobilia."

[41] Cfr. C. A. Do Nascimento, *De Tomás de Aquino a Galileu*, Coleção Trajetória 2, Unicamp, 1995: Texto cuyo capítulo primero recoge y estudia la doctrina y división de las ciencias intermedias físico-matemáticas en Tomás de Aquino. Aquí las ciencias medias son enlazadas desde una perspectiva lógica (p. 17) (contra ello, cfr. Parte III Cap. 3) en virtud de que el estudio que las encauza es gnoseológico o epistemológico (p. 13 y ss.) Prueba también de ello es la recurrencia positiva y relativamente constante al neotomismo moderno y contemporáneo para aclarar ciertas tesis de subalternación de las ciencias (vgr. Juan de Santo Tomás, Cayetano, Maritain, Geiger, etc.), lo cual conlleva interpretar los *subiecta scientiarum* desde una 'teoría de relaciones lógicas de los principios de las ciencias' y no desde una doctrina de subordinación genuinamente metafísica según aquello que inmediata y directamente dijo Tomás de Aquino. Conviene también poner de relieve que las citas fuentes correspondientes a los textos tomísticos no están en latín, sino en portugués, lo cual dificulta contrastar las traducciones utilizadas por el autor.

> les, como [son los casos de] la astrología y también la ciencia naval que se dicen matemática, y de modo similar también la armónica, es decir, la música, y ella se dice matemática, y es según lo oído, esto es, según la práctica de la música, cuyo conocimiento es por experiencia de los sonidos oídos.[42]

Parece bastante sencillo entender que la definición de ciencias medias es la aplicación de los principios de la aritmética y de la geometría a la ciencia física. Mas, depende también de las ciencias físicas de que se trate, el hecho de que aparezcan determinadas ciencias medias. Ahora bien, la noción de aplicación debe traducirse, según el texto, por experiencia. Y aunque la ciencia física también se aprende para Tomás de Aquino del mismo modo, lo cierto es que lo propio de las ciencias medias radica en la inteligencia de las ciencias puras matemáticas, en la experiencia de la ciencia física, y finalmente, en la conjunción de ambas. Pues primeramente es conveniente ser buen físico y buen matemático para incursionar en las ciencias medias. Y aunque tales ciencias intermedias muchas veces reciben su sujeción formal[43] por las matemáticas,[44] también pueden ser consideradas más próximas a la física.

> Sin embargo de estas ciencias, aunque sean medias entre la ciencia natural y la matemática, se dicen aquí por el filósofo más naturales que matemáticas, porque en cada una se denomina también la especie que es por el fin. De allí que la

[42] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 25, n. 3, pág. 237: "Dicuntur enim omnes praedictae scientiae mathematicae; quaedam quidem quia sunt de subiecto abstracto a materia, ut geometria et arithmetica, quae simpliciter mathematicae sunt; quaedam autem per applicationem principiorum mathematicorum ad res materiales, sicut astrologia dicitur mathematica et etiam navalis scientia, et similiter harmonica, idest musica, dicitur mathematica, et quae est secundum auditum, idest practica musicae, quae cognoscit ex experientia auditus sonos."

[43] Tal sujeción también implica que los principios generales de las ciencias inferiores (v.g. la perspectiva) sean defendidos por la ciencia que le sea superior (v.g. la geometría), pues en parte son sus propios principios. Y así corresponde que los principios generales de todas las ciencias sean defendidos y asentados por la ciencia universal o filosofía primera. Cfr. Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 2, n. 4, pág 8-9: "Ad geometriam non pertinet inducere rationem contra destruentem sua principia; sed hoc vel pertinet ad aliquam aliam scientiam particularem (si tamen geometria sit subalternata alicui particulari scientiae; sicut musica arithmeticae subalternatur, ad quam pertinet disputare contra negantem principia musicae); vel hoc pertinet ad scientiam communem, scilicet ad logicam [(cuando se los investiga y se da ellos razones probables] vel metaphysicam [cuando hay doctrina y juicio sobre los mismos]."

[44] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 3, ad 6, 379-383: "Que tamen [las ciencias medias] magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est phisicum est quasi materiale, quod autem est mathematicum est quasi formale."

> consideración de estas ciencias culmina en la materia natural, aunque procedan por principios matemáticos, y sean más naturales que matemáticas.[45]

Por otro lado, se torna difícil conocer con exactitud la cantidad de ciencias medias que existían en el Medioevo y/o que conocía el mismo Tomás. Puede afirmarse, en cambio, que el Aquinate no se explayó sobre ellas, sino solo y principalmente sobre la astrología o astronomía. Conjuntamente con ésta, el de Aquino menciona muchas de las que parece haber tenido noticias sin haberlas cultivado –al menos todas– personalmente. Entre ellas pueden mencionarse las ciencias naval, edilicia, la música (armonía) y la perspectiva (óptica). Comenzando por esta última se lee:

> De otro modo, cuando el *subiectum* de la ciencia inferior no es especie del *subiectum* de la ciencia superior. Pero el *subiectum* de la ciencia inferior se compara a la ciencia superior como lo material a lo formal. Y por este modo se toma aquí que una ciencia está bajo otra, como una especulativa, como por ejemplo la perspectiva, está bajo la geometría. Pues la geometría trata sobre las líneas y otras magnitudes. Pero la perspectiva es respecto de las líneas determinadas a la materia, es decir, las líneas visuales. Sin embargo la línea visual no es especie de las líneas absolutamente, como tampoco el triángulo de madera es especie del triángulo [a secas]. Pues la madera es diferente del triángulo.[46]

Con relativa anterioridad se mencionó que no existe la misma relación entre las especies matemáticas puras y aquellas de las matemáticas aplicadas. El párrafo precedente da cuenta argumentativamente de ello. En efecto, la primera sentencia se aplica con matices en el interior de la matemática pura. En cambio las siguientes introducen la relación entre aquella y las ciencias medias. Y esa relación es como sigue: una ciencia

[45] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, l. 3, n. 8, pág. 63: "Huiusmodi autem scientiae, licet sint mediae inter scientiam naturalem et mathematicam, tamen dicuntur hic a philosopho esse magis naturales quam mathematicae, quia unumquodque denominatur et speciem habet a termino: unde, quia harum scientiarum consideratio terminatur ad materiam naturalem, licet per principia mathematica procedant, magis sunt naturales quam mathematicae." Este peculiar pasaje es ampliamente desatendido por los desarrollos de la filosofía neotomista actual donde siempre se insiste en su reverso, esto es: en la subordinación cuasiformal de las ciencias medias a la matemática.

[46] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 25, n. 2, pág. 237: "Alio modo, quando subiectum inferioris scientiae, non est species subiecti superioris scientiae; sed subiectum inferioris scientiae comparatur ad subiectum superioris, sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipit hic unam scientiam esse sub altera, sicut speculativa, idest perspectiva, se habet ad geometriam. Geometria enim est de linea et aliis magnitudinibus: perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam, idest circa lineam visualem. Linea autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli: non enim ligneum est differentia trianguli."

superior (aritmética o geometría) se comporta como forma respecto de una ciencia inferior que es material (como la perspectiva para el caso de la geometría). Este nivel de especificación no es idéntico al de la relación entre aritmética y geometría, cuya relación parece ser de género a especie, aunque con aquel comparta cierta autonomía. En efecto, la autonomía científica de la perspectiva es ínfima en comparación con aquella de la geometría, pues la geometría es como la forma de la perspectiva en tanto se comporta como materia. En cambio, la aritmética no es como forma de la geometría, sino como el género respecto de la especie. Pues esta última relación se expresa más libremente que aquella que dice ser de la forma a la materia. En relación con esto, Tomás parece destacar la salubridad vital entre las ciencias subordinadas, pues:

> […] la demostración no procede hacia otro género, sino que, como se ha dicho, la demostración de la geometría procede hacia las ciencias inferiores; como son las artes mecánicas, las cuales se valen de las medidas; o de las especulativas, como las ciencias que son de la vista, tal como la perspectiva, que es de las cosas visuales; y de modo similar la aritmética a través de la armónica, es decir, la música.[47]

Ahora bien, todas las ciencias se definen y ordenan por sus *subiecta* propios. El *subiectum* de la geometría es la magnitud (o magnitud numerada). De la geometría depende íntimamente la perspectiva, cuyo *subiectum* es la línea determinada a la materia o línea visual. En la otra dirección aparece la música, en cuanto sujeta a la aritmética.[48] En efecto, Tomás enuncia lo siguiente:

> […] debe saberse que es doble el género de las ciencias. En efecto, algunas son las que proceden por principios que son evidentes para la luz natural del intelecto, como la aritmética, la geometría y las que son de este modo. Pero hay otras [ciencias] que proceden por principios que son evidentes por la luz superior de una ciencia, tal como la perspectiva, que procede por principios que

[47] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 6, pág. 207: "demonstratio non procedit in aliud genus, nisi sicut dictum est quod demonstratio geometriae procedit ad scientias inferiores; sicut sunt artes mechanicae, quae utuntur mensuris; aut speculativae, sicut scientiae quae sunt de visu, ut perspectivae, quae sunt de visuali; et similiter est de arithmetica in comparatione ad harmonicam, idest musicam."

[48] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 15, n. 7, pág. 199: "Et similiter, quod est unius scientiae non habet probare alia scientia, nisi forte una scientia sit sub altera; sicut se habet perspectiva ad geometriam, et consonantia vel harmonica, idest musica, ad arithmeticam." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3, l. 6, n. 4: "Ad aliam vero scientiam, sicut musicus probat quod tonus non dividitur in duo semitonia aequalia, per hoc quod proportio sesquioctava cum sit superparticularis, non potest dividi in duo aequalia. Sed hoc probare non pertinet ad musicum sed ad arithmeticum. Sic ergo […]."

> son evidentes para la geometría, y la música, por principios que son evidentes para la aritmética.[49]

Pero si se fija la dirección hacia la relación entre la geometría y la perspectiva, Tomás afirma: "las ciencias medias son las que toman sus principios abstractos de las ciencias puras matemáticas y se aplican a la materia sensible, como la perspectiva aplica a la línea visual aquellas cosas que son demostradas por la geometría en su tratamiento de la línea abstracta."[50] Y con mayor precisión agrega: "Pues la geometría considera la línea que tiene *esse* en la materia sensible, que es la línea natural; pero no considera aquellas cosas en relación con la materia sensible, según que es natural, sino abstractamente, según se dijo. Pero la perspectiva, a la inversa, considera la línea abstracta según que es en la consideración matemática, y la aplica a la materia sensible, y así determina aquella no en cuanto es matemática, sino en cuanto es física."[51]

Esta previa explicación aparece también explicitada y completada mediante las causas *quia* y *propter quid*, pues:

> Luego cuando dice: *se tiene etc*. muestra que también la ciencia subalternada dice *propter quid*, no respecto de la subalternante, sino respecto de alguna otra. En efecto, la perspectiva está subalternada a la geometría. Y si se compara la perspectiva a la geometría, la perspectiva dice causa *quia*,[52] y la geometría causa *propter quid*. Pero así como la perspectiva se subalterna a la geometría, así tam-

[49] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 1, a. 2, co., pág. 9: "Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis."

[50] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, l. 3, n. 8, pág. 63: "Dicuntur autem scientiae mediae, quae accipiunt principia abstracta a scientiis pure mathematicis, et applicant ad materiam sensibilem; sicut perspectiva applicat ad lineam visualem ea quae demonstrantur a geometria circa lineam abstractam."

[51] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, l. 3, n. 8, pág. 63: "Nam geometria considerat quidem de linea quae habet esse in materia sensibili, quae est linea naturalis: non tamen considerat de ea inquantum est in materia sensibili, secundum quod est naturalis, sed abstracte, ut dictum est. Sed perspectiva e converso accipit lineam abstractam secundum quod est in consideratione mathematici, et applicat eam ad materiam sensibilem; et sic determinat de ea non inquantum est mathematica, sed inquantum est physica."

[52] Esta explicación aún puede extenderse a las siguientes palabras, cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3, l. 6, n. 4: "Sed quandoque contingit quod demonstrare quia ita est, per aliqua principia, pertinet ad aliquam scientiam, et demonstrare principia ex quibus demonstrabatur quia ita est, pertinet ad unam scientiam, quandoque […]."

> bién la ciencia del arcoiris se subalterna a la perspectiva. Pues aplica los principios que la geometría considera absolutamente a una determinada materia.[53]

La música, en cambio, en cuanto ciencia sujeta a la aritmética, si bien se comporta similarmente a la perspectiva, se define del siguiente modo: "Y la armónica o música aplica a los sonidos aquellas cosas que el aritmético considera respecto de las proporciones de los números."[54] Y también plasma la misma relación de causas que aquella de la geometría al afirmar que "se contiene una ciencia bajo otra como subalternada a ella, cuando, a saber, en una ciencia superior se considera la causa *propter quid* de aquellos [elementos de dicha ciencia], los cuales se saben en una ciencia inferior solo como causa *quia*, como [por ejemplo] la música es colocada bajo la aritmética."[55] Y ahora añade:

> En cambio hay ciencias que son medias porque aplican los principios matemáticos a la materia sensible, como la perspectiva aplica los principios geométricos a la línea visual, y la armónica, es decir, la música, aplica los principios aritméticos a los sonidos sensibles. De donde aquí se dice que la aritmética es más cierta que la música y le es anterior. Y sin duda es previa porque la música utiliza los principios de aquella para sí; y es más cierta, porque la incertidumbre es causada por los cambios de la materia sensible. De allí que cuanto más se acerque a aquella [a la materia sensible], tanto menos cierta será esta ciencia.[56]

[53] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 25, n. 5, pág. 238: "Deinde cum dicit: habet autem se etc., ostendit quod etiam scientia subalternata dicit propter quid, non respectu subalternantis, sed respectu cuiusdam alterius. Perspectiva enim subalternatur geometriae. Et si comparemus perspectivam ad geometriam, perspectiva dicit quia et geometria propter quid. Sed sicut perspectiva subalternatur geometriae, ita scientia de iride subalternatur perspectivae. Applicat enim principia, quae perspectiva tradit simpliciter, ad determinatam materiam." Cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 25, n. 5, pág. 238: "Unde ipsius physici, qui tractat de iride, est scire quia; sed perspectivi est scire propter quid. Dicit enim physicus conversionem visus ad nubem, aliquo modo dispositam ad solem, esse causam iridis."

[54] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, l. 3, n. 8, pág. 63: "et harmonica, idest musica, applicat ad sonos ea quae arithmeticus considerat circa proportiones numerorum." Cfr. Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 25, n. 2, pág. 237: "Nam musica applicat numerum formalem (quem considerat arithmeticus) ad materiam, idest ad sonos."

[55] Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 5, 299-304: "Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub aritsmetica."

[56] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 41, n. 3, pág. 304: "quaedam autem scientiae sunt mediae, quae scilicet principia mathematica applicant ad materiam sensibilem, sicut perspectiva applicat principia geometriae ad lineam visualem, et harmonica, idest musica, applicat principia arithmeticae ad sonos sensibiles. Unde hic dicit quod arithmetica est certior quam musica et prior: prior quidem, quia musica utitur principiis

El mismo Aquinate compendia en buena medida las relaciones entre la geometría y la perspectiva, y la aritmética y la música cuando afirma: "En segundo lugar, lo que es un único género, cuando es asumida respecto del *subiectum* cierta diferencia externa a la naturaleza de aquel género, como lo visual es externo al género de la línea, y el sonido es ajeno al género del número. Por ello el número *simpliciter*, que es el género de la aritmética, y el número sonoro, que es el género de la música, no son un único género *simpliciter*. Y de modo similar tampoco la línea *simpliciter,* que considera el geómetra, ni la línea visual, que considera quien [estudia la ciencia de la] perspectiva."[57]

Las otras dos ciencias medias son la astrología y la ciencia naval. La primera apenas será tratada aquí, ya que Tomás no sólo le dedica un tratado, sino numerosísimos pasajes a lo largo de toda su obra. En cambio la segunda, en fuerte contraste con aquella, figura aisladamente en muy pocos textos del de Aquino. De aquella, y en lo que concierne a su *subiectum*, el texto sobre la física la introduce como ciencia media que "aplica la consideración de la geometría y de la aritmética al cielo y sus partes,"[58] ya que "considera el movimiento"[59] de los astros, y en virtud de ello puede enunciarse su *subiectum* propiamente como "el cielo y los cuerpos celestes."[60]

En cambio de la ciencia naval dice tan solo una única vez en el *Comentario a los Analíticos Posteriores* que está sujeta a la astrología: "Y de modo similar se ordena la aparición [de las estrellas], es decir, la

eius ad aliud; certior autem, quia incertitudo causatur propter transmutabilitatem materiae sensibilis; unde quanto magis acceditur ad eam, tanto scientia est minus certa."

[57] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 15, n. 5, pág. 197-198: "Secundum quid autem est unum genus, quando assumitur circa subiectum aliqua differentia extranea a natura illius generis; sicut visuale est extraneum a genere lineae, et sonus est extraneus a genere numeri. Numerus ergo simpliciter, qui est genus subiectum arithmeticae, et numerus sonorum, qui est genus subiectum musicae, non sunt unum genus simpliciter. Similiter autem nec linea simpliciter, quam considerat geometra, et linea visualis, quam considerat perspectivus."

[58] Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, l. 3, n. 8, pág. 63: "et astrologia considerationem geometriae et arithmeticae applicat ad caelum et ad partes eius."

[59] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1, l. 13, n. 2: "Astrologia enim considerat motum, quia astrologia est media scientia inter mathematicam et naturalem. Principia enim sua astrologia et aliae mediae applicant ad res naturales, ut patet secundo physicorum."

[60] Tomás de Aquino, *Sen. Met.*, lib. 3, l. 7, n. 9: "Primo quidem in astrologia, quae est una scientiarum mathematicarum, cuius subiectum est caelum et caelestia corpora."

ciencia naval, que considera los signos aparentes de un mar sereno o tempestuoso, a la astrología, que considera el movimiento y el lugar de los astros"[61]; aunque ello no impide que sirva a cierto arte que le es superior, como el caso de la guerra.[62]

Basta lo dicho hasta aquí en lo relativo a las ciencias matemáticas y ciencias medias. Permítasenos ahora destacar algunas cuestiones a modo de conclusión. El lenguaje de Tomás de Aquino sobre el saber científico en general es ciertamente equívoco y libre en lo que respecta a las relaciones entre *subiecta scientiarum*, puesto que en ocasiones llama a la misma ciencia género y especie. La diferencia pareciera ser el nivel de consideración del momento. En efecto, cuando se trata sobre las relaciones entre las ciencias especulativas, la matemática es claramente un género diverso de las ciencias física y metafísica. Y así también cuando se menciona el saber matemático como geometría o aritmética en comparación con alguna ciencia física o con la filosofía primera. Pero cuando se trata sobre cada ciencia matemática en ocasiones suele aparecer la mención a alguna ciencia como especie.

Empero debe señalarse que tales distinciones no son apodícticas y por fuerza de la doctrina tomística sobre la ciencia, las relaciones de género y especie aplicables a los saberes científicos concretos es fuertemente relativa, aunque siempre con el criterio general de que "ninguna ciencia demuestra algo sobre el *subiectum* de otra ciencia,"[63] lo cual no significa que haya ciencias inferiores más dependientes de otras superiores, como la perspectiva respecto de la geometría, o de una ciencia matriz y primera a unas ciencias que dependan de aquella y de sus principios, ya que el criterio general de órdenes de causas es el siguiente: "hay demostración en una ciencia inferior por los principios de una

[61] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 25, n. 2, pág. 237: "Et similiter se habet apparentia, idest scientia navalis, quae considerat signa apparentia serenitatis vel tempestatis, ad astrologiam, quae considerat motus et situs astrorum."

[62] Tomás de Aquino, *In Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, co.: "[…] ordinat aliarum actus ad finem proprium; sicut militaris, quae est propter victoriam, ad quam omne officium bellicum ordinatur, ordinat equestrem et navalem et omnia hujusmodi in suum finem."

[63] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 15, n. 7, pág. 198: "Quarum prima est quod nulla scientia demonstrat aliquid de subiecto alterius scientiae, sive sit scientiae communioris sive alterius scientiae disparatae; sicut geometria non demonstrat quod contrariorum eadem est scientia: contraria enim pertinent ad scientiam communem, scilicet ad philosophiam primam vel dialecticam."

ciencia superior, como ya se ha mostrado; como también en una ciencia superior por los principios de una superior."[64] Y de modo específico dice:

> Pues aquellos principios anteriores por los cuales podrían probarse los principios propios de las ciencias singulares son los principios comunes de todas las ciencias, y aquella ciencia que considera de este modo los principios comunes es propia para todas. Es decir, así se hace presente en todas, ya que son comunes a todas, tal como las otras ciencias particulares tienen en sí a aquellos, y que son propios. Pues al ser el *subiectum* de la aritmética el número, por ello la aritmética considera aquellas cosas que son propias del número. Y de modo similar la filosofía primera, que considera todos los principios, tiene por *subiectum* el ente, que es común a todas las [ciencias]. Y por ello considera aquellas cosas que son propias del ente y que son comunes a todos las ciencias, aunque como algo que es propio para sí.[65]

Sin embargo, el hecho de que exista esta libertad entre las ciencias no significa sino destacar la absoluta dinámica de la ciencia en su relación consigo misma (lo cual intenta sin más aprehender intensamente el orden total de la naturaleza, y en este caso desde la consideración matemática. Pues si se atiende a las ciencias medias, se observa en relación con su fin que estarían más próximas a la física, pero según el recibimiento de sus principios estarían más cerca de la matemática). Por ello, el esquema de tal ciencia es el siguiente: la matemática (*cuasi-subiectum*: la cantidad absoluta o abstracta) está sujeta y subordinada a la filosofía primera[66] (*subiectum*: el ente y sus principios comunes), y se divide en: a. pura: 1. Aritmética (*subiectum*: el número abstracto), 2. Geometría

[64] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 3, pág. 206: "Fit enim demonstratio in inferiori scientia per principia superioris scientiae, ut ostensum est; sicut et in scientia superiori per principia superioris."

[65] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 4, pág. 206: "Illa enim priora principia, per quae possent probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium, et illa scientia, quae considerat huiusmodi principia communia, est propria omnibus, idest ita se habet ad ea, quae sunt communia omnibus, sicut se habent aliae scientiae particulares ad ea, quae sunt propria. Sicut cum subiectum arithmeticae sit numerus, ideo arithmetica considerat ea, quae sunt propria numeri: similiter prima philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia, tanquam propria sibi."

[66] Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1, n. 6: "Aliae vero scientiae accipiunt quod quid est sui subiecti, per suppositionem ab aliqua alia scientia, sicut geometria accipit quid est magnitudo a philosopho primo. Et sic ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem, demonstrant scientiae proprias passiones, quae secundum se insunt generi subiecto, circa quod sunt."

(*subiectum*: la magnitud numerada abstracta);[67] b. aplicada a la ciencia física (*subiectum*: el ente móvil): 1. Música (*subiectum*: la proporción numérica en el sonido sensible o número sonoro), 2. Perspectiva (*subiectum*: la medición de la línea visual), 3. Ciencia del Arcoíris (*subiectum*: parecería ser el color por la refracción de la luz, es decir, el traspaso del sol por las nubes),[68] 4. Astrología (*subiectum*: el movimiento y el lugar del cielo y de los cuerpos celestes), 5. Ciencia Naval (*subiectum*: la aparición de las estrellas y su interpretación para saber conducirse en las inclemencias del mar).

Por lo tanto, el despliegue de dichos *subiecta scientiarum* muestra que en la unidad de cada ciencia se dan operaciones matemáticas propias. En efecto, en la aritmética lo propio son las operaciones numéricas puras, tales como suma, resta, multiplicación y división o el cálculo de raíces y números exponenciales de números naturales y fraccionados o decimales.[69] En la geometría la magnitud numerada son los números

[67] Tomás de Aquino trae a colación la mención de una ciencia símil a la geometría que trataría sobre 'magnitudes numeradas sensibles o corruptibles', llamada geodesia o geosofía. Pero este saber es falso, porque atenta contra la razón de ciencia y, por ello, esta ciencia no existiría como tal. Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3, l. 7, n. 11: "unde remanet dubitatio ad quae rerum genera se extendant scientiae mathematicae. Si enim scientia mathematica, puta geometria, differt a geodaesia, quae est scientia de mensuris sensibilibus, in hoc solum quod geodaesia est de mensuris sensibilibus, geometria vero de intermediis non sensibilibus, pari ratione praeter omnes scientias, quae sunt de sensibilibus." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3, l. 7, n. 12: "Sequeretur ergo quod geodaesia vel geosophia, ut alii libri habent, corrumpatur corruptis magnitudinibus sensibilibus; quod est contra rationem scientiae, quae est necessaria et incorruptibilis."

[68] Tomás de Aquino, *In Mete.*, lib. 1, cap. 8, n. 2, pág. 347: "Et secundum etiam aliam praedictam causam fit praedicta mixtio, scilicet per refractionem; cum illud ad quod fit refractio luminis (quod hic speculum dicit), sive sit nubes aquosa sive aliquid huiusmodi, fuerit tale ut non repraesentet figuram, sed colorem. Haec autem exponet cum de iride agetur. Assignat autem […]."

[69] Para una mirada holística de la matemática en la Edad Media, cfr. C. B. Boyer, *Historia de la matemática*, Ciencia y Tecnología Alianza Editorial, Madrid, 1999. El texto es una suerte de manual universitario que se estructura sobre el entrelazado de los principales matamáticos y pueblos desde la antigüedad hasta el siglo XX. Hay tres capítulos dedicados a la Edad Media. El primero (cap. XI) titulado "Renacimiento y ocaso de la matemática griega", se extiende hasta el siglo VI. Se destaca, para el caso de Boecio, que su obra matemática abarca un tratado de aritmética (que es el mencionado aquí por Tomás de Aquino), y que constituye un resumen del texto *Introductio Arithmeticae* de Nicómaco de Gerasa (pp. 237, 250). Un tratado de geometría basado en Euclides, una Astronomía 'extraída del *Almagesto* de Ptolomeo' y un tratado de Música (p. 250). Y finalmente los capítulos XIII, titulado "La hegemonía árabe", que recoge los avances científicos de la matemática del lejano oriente (cfr. cap. XII: China e India), y XIV, titulado "La Europa

naturales o las fracciones en el punto y la línea recta o curva y sus combinaciones abstractas, como los triángulos isósceles, escaleno y equilátero, el cuadrado, el paralelogramo y los polígonos en general. Aunque también aquí parecerían utilizarse los números concretos (1°, 2°, 3°, etc.). De aquí que la música se subordine propiamente a la aritmética al descubrir proporciones numéricas en los sonidos sensibles, y la perspectiva aplique los números y las figuras abstractas a las entidades sensibles. Luego se añade la subordinación de la ciencia del arcoíris como una ciencia que aplica la geometría a dicho fenómeno de perspectiva. En cambio, valiéndose de los números y las líneas y las figuras aparece la ciencia de la astronomía para comprender de este modo los cielos, sus cuerpos y sus movimientos. Y finalmente, la ciencia naval, que aplica los números concretos para la ubicación y referencias de las naves en los mares, en conjunto con los datos de las estrellas.

A su vez, el orden entre los saberes científicos matemáticos se corresponde también con determinados textos que enseña cada disciplina. Tomás menciona tan solo dos obras que al parecer serían fundamentales para su enseñanza. La aritmética era enseñada por el tratado de Severino Boecio *Sobre los principios de la aritmética*,[70] en cuyas páginas pareciera arraigarse la existencia de la matemática en la naturaleza; y en consideración a la geometría, ciencia menos cierta y sujeta a la aritmética, el de Aquino menciona en tres ocasiones el texto de Euclides *Sobre el libro de los elementos*.[71]

Medieval" en el que se destaca, por ejemplo, la figura de Leonardo de Pisa (1180-1250) más conocido como Fibonacci.

[70] Tomás de Aquino, *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1, ad 2, 153-156: "Unde dicit Boetius in principio Arismetice: omnia quecunque a primeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata."

[71] Los textos traen a colación ejemplos y enseñanzas de la ciencia geométrica, cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 11, l. 3, n. 9: "Considerando figuras etiam considerat accidentia quae existunt in figuris, et considerat mensurationes et incommensurationes quantitatum, ut patet in decimo Euclidis, et rationes, idest proportiones earum, ut patet in quinto. Sed tamen de omnibus his est una scientia quae est geometria." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3, l. 7, n. 14: "Sed sensibiles lineae non sunt tales, quales dicit geometra. Et hoc probat per hoc, quod geometria probat, quod circulus tangit regulam, idest rectam lineam solum in puncto, ut patet in tertio Euclidis. Hoc autem non invenitur verum in circulo et linea sensibilibus." Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 3, l. 8, n. 2: "Dicuntur enim horum diagrammatum esse elementa non hoc commune quod est diagramma, sed magis illa theoremata, quorum demonstrationes insunt demonstrationibus aliorum theorematum geometralium, aut omnium, […]."

Finalmente, a modo de conclusión que invita a posteriores investigaciones, conviene poner al descubierto que toda ciencia, y no solo la aritmética o la geometría, se sintetiza, para la doctrina tomística, en tres elementos:

> Pero las mencionadas ciencias demuestran todas las anteriores pasiones que son por los principios comunes, y por aquellos principios que son demostrados por los comunes. Y lo que es dicho de la geometría y de la aritmética debe también inteligirse de la astrología. En efecto, toda ciencia demostrativa es respecto de tres cosas, de las cuales una es el género *subiectum*, del cual se investigan *per se* las pasiones, y luego están las dignidades comunes, por las cuales [la ciencia] demuestra como por los primeros [principios], y en tercer lugar las pasiones, de las cuales cada ciencia toma lo que significa.[72]

[72] Tomás de Aquino, *Pos. Ana.*, lib. 1, l. 18, n. 9, pág. 210: "Sed praedictae scientiae demonstrant de omnibus praedictis passionibus quod sint per principia communia, et ex illis principiis, quae demonstrantur ex communibus. Et quod dictum est de geometria et arithmetica, intelligendum est etiam de astrologia. Omnis enim scientia demonstrativa est circa tria: quorum unum est genus subiectum, cuius per se passiones scrutantur; et aliud est communes dignitates, ex quibus sicut ex primis demonstrat; tertium autem passiones, de quibus unaquaeque scientia accipit quid significent."

CONCLUSIÓN
De la ciencia de Tomás de Aquino a la epistemología contemporánea

1. Los capítulos precedentes han puesto explícitamente en debate con autores contemporáneos el orden, división, distinción y relación entre las ciencias –y especialmente las especulativas– de Tomás de Aquino. Esta discusión epistémica ha revelado la existencia de un enfoque completamente inadecuado, surgido precisamente en el ámbito del pensar tomista contemporáneo, en lo que hace a la doctrina tomística de los *subiecta scientiarum* y la consiguiente necesidad insoslayable, propuesta en nuestra monografía, de volver una vez más a los textos fuentes del de Aquino. En efecto, en un sentido más decisivo que la afirmación de Steneck,[1] se ha vuelto evidente, en el giro epocal del Medioevo a la Modernidad, el remplazo efectuado por el neotomismo del *esse* tomístico como fundamento *naturaliter* y trascendente de las ciencias por la actividad abstractiva de la razón como su nuevo fundamento.

El análisis directo de la posición tomasiana revela la emergencia de la noción de *subiecta scientiarum* que, al mismo tiempo, no figura en forma decisiva entre numerosos exponentes actuales. Ello supone de suyo un olvido o desconocimiento, que se ha mostrado al presente fundamental, respecto de la división de las ciencias en este Doctor medieval. La razón de dicho suceso estriba en un viraje desafortunado que sufrió por siglos la doctrina de la ciencia tomasiana y que el neotomismo de los siglos XX-XXI parece haber asumido por herencia de la escuela tomista clásica moderna, en la que son particularmente representativas las posiciones de Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás y Tomás de Vio Cayetano.

[1] Cfr. N. H. Steneck, "A late medieval *arbor scientiarum*", *Speculum*, vol. 50, n. 2, (1975), p. 245: El autor aplica la noción de *terra incognita* a los escasísimos estudios sobre la clasificación de las ciencias en los siglos XIV-XV en comparación a aquellos del siglo XIII, donde expresamente hace referencia a Tomás de Aquino. Con independencia de este texto, dirigido a estudiar ese tema en Henry of Langenstein (siglo XIV), creo que la expresión es también válida en lo respectivo a la letra de Tomás de Aquino sobre los *subiecta scientiarum*.

Este legado, comprometido con terminología contemporánea ajena al pensamiento del de Aquino, opacó aún más la situación de la *divisio scientiarum ad mentem sancti Thomae*. En efecto, es un hecho conocido que el tomismo del siglo XX fusionó de muy diversas maneras y de modo principal las doctrinas de Tomás de Aquino y de Tomás de Vio Cayetano, pero lo que no es evidente, y ha sido el tema de esta investigación, es la pregunta por el definitivo orden que pensó el Aquinate entre las ciencias, manifestado de modo coherente y preciso a través de los *subiecta scientiarum*. Con todo, al parecer no fue fácil advertir la gravedad de la situación cuando en el siglo pasado se comenzó una tarea hermenéutica relativa a la división de las posiciones de ambos dominicos.

Con el fin de contrastar respecto de esta específica cuestión las versiones originales propuestas por ambos frailes –quienes parecen estar en posiciones filosóficas no solo diversas sino incluso opuestas– es que he intentado, siempre siguiendo lo que inmediatamente dijo el de Aquino, trazar un mapa de ruta que ofreciera una síntesis de la situación sobre la división de las ciencias. De este modo, en primer lugar han aparecido en nuestro horizonte de investigación una serie de estratos hermenéuticos sedimentados que he aspirado a quebrar y que pueden ser resumidos en los siguientes aspectos: 1. El compromiso y asunción de terminología densamente significativa ajena a la *opera omnia* de Tomás, como es el caso puntual de la expresión 'epistemología' (parte de la filosofía que se define como teoría del conocimiento, gnoseología o noética, y cuyo principal problema, en lo que aquí concierne, es la necesidad de certeza y las referencias forzosas a las filosofías de Descartes y Kant); 1.1. La comprensión de la epistemología como ciencia o parte de la ciencia subordinada a la metafísica tomística, cuya definición más usual sería 'teoría del conocimiento en general y de la ciencia en particular'; 2. La fusión doctrinal entre Tomás de Aquino y el Cardenal Cayetano en el tomismo contemporáneo (según citas explícitas); 2.1. La aplicación del *modus operandi* gnoseológico y lógico respecto del orden de las ciencias tomísticas, lo que conlleva una fuerte vinculación entre el neotomismo y Kant gracias a la convergencia epocal entre las tramas significativas de la epistemología y la posición lógica de Cayetano.

En segundo lugar (partes II y III) proponemos un modo radicalmente diferente de entender el orden de las ciencias según sus *subiecta*

en Tomás de Aquino. Esto significa: 1. La mostración de un doble ordenamiento de ciencias en dicho fraile: 1.1. el orden *naturaliter*, *per se* o absoluto (mapa de ciencias completamente ignorado por el tomismo tradicional), y 1.2. el orden *quoad nos* que, en cuanto señala la experiencia de la persona en el conocimiento de las ciencias, se apoya y recorre el orden *naturaliter* (mapa de ciencias tratado en el siglo XX desde una posición no genuinamente tomística que considera principalmente las ciencias especulativas y escasamente las ciencias morales y lógicas, lo que conlleva un tratamiento desintegrado y fragmentario en relación con la totalidad de las ciencias y sus relaciones de subordinación); 2. La distinción real en el pensamiento de Tomás de Aquino entre los *subiecta scientiarum* por un lado y la *abstractio* y *separatio* por otro, lo cual se observa principalmente, tal como se señala en 1.2., en el hecho de que, en la genuina doctrina tomística, los *subiecta scientiarum* anteceden forzosamente la noción de *abstractio* (en caso contrario la ciencia dependería absolutamente de la persona que conoce –antropologización de las ciencias conducente a un mitigado racionalismo que tendrá sus consecuencias más notorias en la ciencia teológica– porque su fundamento estaría en la actividad de la razón abstractiva y las relaciones entre las ciencias sería exclusivamente lógica, y según ello, desaparecería el misterio de la creación del *esse* participativo y del Creador en tanto no habría lugar para, ni tendría sentido, el ítem 1.1); 2.1. El tomismo tradicional insistió a lo largo del siglo XX en el análisis del texto *De Trinitate* (suceso vinculado fundamentalmente con lo señalado en el ítem 1.2), mientras que aquel del siglo XXI ponderó los tratados aristotélicos; 2.2. El principal problema en dichos tratados es la aparente división efectiva realizada por Tomás entre metafísica y teología como ciencias diversas. Aquí cabe anotar que este dominico siempre expresó que la división de la ciencias teoréticas es tripartita y no tetrádica. De donde la exégesis más acorde debe necesariamente tender siempre a destacar que la última ciencia *quoad nos* es una, según lo expresa la introducción a la metafísica (donde explícitamente está escrito que aunque sus nombres sean tres 'hay un solo *subiectum*' –en singular y no en plural–, y donde, al final de la obra y contra las interpretaciones contemporáneas en las que se mezclan o se confunden las doctrinas de Aristóteles y de Tomás, el mismo Aquinate transformó explícitamente al Dios aristotélico en el Dios cristiano, cambio que no es externo (es decir, de la ciencia de la

metafísica a la ciencia de la teología conforme la clásica expresión 'la metafísica es instrumento de la teología'), sino interno (lo que equivale a interpretar dicha expresión de la siguiente manera: la metafísica muda de nombre en la dinámica de la emergencia de la ciencia teológica en virtud de un único *subiectum*).

Esta previa situación en la que las opciones se bifurcan en dos corrientes: o son nombres distintos relativos a un mismo *subiectum*, o son nombres y ciencias diversas donde cada una tiene su propio *subiectum*, tiene raíz en la necesidad epistemológica actual de marcar un límite racional a la fe como movimiento de la conciencia que busca certeza de su saber y cuyas consecuencias son patentes. En efecto, Tomás dijo, en primer lugar, que la última ciencia *quoad nos* recibe el nombre estricto de teología. Seguidamente, las interpretaciones contemporáneas separan la ciencia primera *per se* de todas las anteriores, y llaman a estas ciencias filosóficas y a aquella, ciencia teológica, subrayando en la expresión 'ciencias filosóficas' el fundamento racional de las mismas (lo que constituye de suyo un equívoco respecto de Tomás de Aquino), y colocando luego el acento de la ciencia teológica en la fe como su genuino fundamento (lo cual también es un equívoco). Con ello se pasa por alto que el fundamento mostrado, no para ambas regiones de saber, sino propiamente para cada ciencia concreta, lo forma un determinado *subiectum* que es relativo al orden de la naturaleza (Dios o las sustancias sensibles) o algún aspecto de la misma. Y así, por ejemplo, el fundamento de la ciencia física no es la razón, sino el ente móvil.

En el caso de las ciencias físicas, matemáticas y ciencias medias es evidente que no existe en la actualidad un mapa de las mismas, al menos completamente elaborado. Respecto de la ciencia física también fue oportuno volver a mostrar la unidad originaria entre los términos 'física' y 'filosofía de la naturaleza' en Tomás de Aquino, evitando el equívoco de continuar comprendiéndolas como ámbitos de saberes distintos. Según esta errada tesitura, el primer nombre señala el progreso científico concreto (continuidad que se daría en forma ininterrumpida entre la Antigüedad, el Medioevo, la Modernidad y la Contemporaneidad), mientras el segundo, en cambio, se entiende como criterio gnoseológico/lógico (epistemología de las ciencias físicas) para juzgar el primero.

Para las matemáticas y ciencias medias la división realizada por el Aquinatense resulta mayormente conocida (según su división casi

completa en aritmética, geometría, perspectiva y astronomía), aunque la misma es incorrectamente interpretada desde el bagaje terminológico neotomista.

2. La deconstrucción llevada a cabo principalmente en los capítulos introductorios a la monografía constituye de suyo la posibilidad de preguntar por la vigencia de esta división en la contemporaneidad. A este interrogante caben dos posibles respuestas insatisfactorias: 1. Esa división tendría vigencia si la monografía se comprendiera epistemológicamente, y así podrían discutirse, bajo la matriz moderna que la rige, posibles puntos fecundos de la visión tomística de la ciencia. En efecto, mientras en la actualidad sigan comprendiéndose en forma separada los términos epistemología, ciencia y filosofía (lo que claramente muestra una profunda fragmentación) no tendrá lugar una ciencia como la que profesa Tomás; 2. Existe una posible aproximación entre aspectos de la doctrina de la ciencia física del de Aquino y la preocupación de la física, la biología y otras ciencias exactas contemporáneas en lo relativo a fijar la atención en la materia y lo sensible. Esta proximidad está dada por la búsqueda de las causas próximas. Sin embargo, cabe advertir que dicha relación no puede darse sino en un plano abstracto en virtud de la configuración de las ciencias modernas.

Ambas posiciones aludidas colocan la entera doctrina de la ciencia del de Aquino en una coyuntura particular respecto de la epistemología actual. En efecto, o bien este orden de saberes es interpretado como un capítulo de la historia de la ciencia (y con ello se propicia un nuevo olvido del ser y de los estratos sustanciales de la naturaleza), o bien es entendido de forma sistemática. Esta segunda visión podría polemizar directamente con los cánones más recientes de la disciplina 'epistemología', tratando de invertir el decurso de las ciencias, aunque con el riesgo de sintetizar en manuales (con la rigidez y la simpleza que ello supone) esa doctrina científica según sus *subiecta scientiarum* y con la gravedad especulativa de recaer en una nueva forma de apología de Tomás de Aquino. Creemos, en cambio, que la alternativa más fiel a la originaria intención de este maestro medieval no coincide con ninguna de ambas y debe dirimirse siempre en la indispensable fundación de las ciencias en el ser de lo real.

Bibliografía

La cuantiosa existencia de bibliografía sobre el pensamiento de Tomás de Aquino obliga a reducir y seleccionar, bajo algún criterio, las obras escogidas. De allí que los textos citados en la presente monografía son necesariamente limitados. El criterio aplicado continúa el objetivo de este escrito de acuerdo con un límite temporal. Hemos considerado oportuno –según los avances en la interpretación contemporánea de Tomás– retroceder hasta aproximadamente el año 1990, porque, desde aquella fecha –que nada tiene de especial en sí misma– hasta el presente, los giros hermenéuticos en la doctrina general de Tomás si parecen ser suficientemente significativos. Los textos previos a dicha fecha son menores en cantidad y cumplen más una función ejemplificativa general de la situación.

El lector también advertirá, en lo que hace a este estudio, que la bibliografía mencionada da patentemente cuenta de: 1. un tratamiento indirecto de la división de las ciencias; 2. una sistematización generalísima de la relación entre las ciencias; 3. un enfoque preferencial equívoco (*abstractio* neotomista) respecto de la división y relación armónica entre las ciencias según Tomás de Aquino (*subiecta scientiarum*).

I. Ediciones usadas de las obras de Santo Tomás de Aquino

Sancti Thomae Aquinatis, *Commentum in quator libros Sententiarum Magristri Petri Lombardi*, ed. P. Fiaccadori, t. I y II, Parmae, 1856.

—— *Commentum in quator libros Sententiarum Magristri Petri Lombardi*, ed. P. Fiaccadori, t. III y IV, Parmae, 1858.

—— *Summa contra Gentiles* –cum commentariis Francisci De Sylvestris Ferrariensis cura et studio fratrum praedicatorum– en *Opera Omnia*, iussu edita Leonis XIII P. M., t. XIII, Romae, 1918. [libros 1 y 2].

—— *Summa contra Gentiles*, textum leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini, 1961. [libros 3 y 4].

—— pars prima *Summae Theologiae*, a quaestione I ad quaestionem XLIX –cum commentariis Thomae De Vio Caietani ordinis praedicatorum, cura et studio fratrum eiusdem ordinis–, en *Opera Omnia*, lussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. IV, Romae, 1888.

—— *Quaestiones disputatae de veritate qq. 1-7* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XXII/Vol. 1/fasc. 2, Romae, 1970.

—— *Quaestiones disputatae de* potentia, VIII-X, Marietti, Taurini-Romae, 1953.

—— *Sententia libri Politicorum* –cura et studio fratrum ordinis praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLVIII/1, Romae, 1971.

—— *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum* –cum synopsibus et annotationibus Thomae Mariae Zigliara–, en *Opera Omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. I, Romae, 1882.

—— *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* –cura et studio fratrum ordinis praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. II, Romae, 1884.

—— *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione et Meteorologicorum* –cura et studio fratrum ordinis praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. III, Romae, 1886.

—— *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLV/Vol. 2, Romae, 1985.

—— *Sentencia libri De anima* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLV/Vol. 1, Romae, 1984.

—— *Sententia libri Ethicorum* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLVII/Vol. 1, Romae, 1969.

—— *Sententia libri Ethicorum* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLVII/Vol. 2, Romae, 1969.

—— *Quaestio disputata De anima* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XXIV/Vol. 1, Romae, 1996.

—— *Quaestiones de quolibet VII, VIII, IX, X y XI* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XXV/Vol. 1, Romae, 1996.

—— *Compendium Theologiae* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XLII, Romae, 1979.

—— *De principiis naturae*, *De unitate intellectus* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XLIII, Romae, 1976.

—— *Super Boetium De Trinitate*, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus* –cura et studio fratrum praedicatorum–, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. L, Romae, 1992.

—— *Quaestiones disputatae De virtutibus cardinalibus*, Marietti, Taurini-Romae, 1965.

—— *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1971.

—— *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1950.

—— *Super Evangelium S. Ioannis lectura,* Marietti, Taurini-Romae, 1952.

—— *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.

—— *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*, Marietti, Taurini-Romae, 1953.

II. Fuentes antiguas, medievales, modernas y contemporáneas

ARISTÓTELES, *Física*, Biblios, Buenos Aires, 1993. [Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri].

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, B.A.C., Madrid, 1948. [Versión bilingüe].

KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, México, 2005. [Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas].

HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt-Endilichkeit-Eisamkeit, Freiburger Vorlesung WS 1929/30, GA Bd. 29/30, Frankfurt a. M, Klostermann, 1983.

III. Obras consultadas de Tomás de Aquino en lengua hispana y francesa

TOMÁS DE AQUINO, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, Eunsa, Pamplona, 1986. [Introducción, traducción y notas de A. García Márquez y J. A. Fernández].

—— *Comentario a la Física de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2001. [Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza].

—— *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2002. [Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok].

—— *Comentario al libro de Aristóteles Sobre el Cielo y el Mundo*, Eunsa, Pamplona, 2002. [Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz].

—— *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la Interpretación*, Eunsa, Pamplona,1999. [Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz].

—— *De la vérité. Question 2 (La science en Dieu)*, Éditions du Cerf, Paris, 1996. [Introduction, traduction et commentaire de S.-T. Bonino O.P. avec una préface de Rudi Imbach].

IV. Bibliografía complementaria citada

Acosta López, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 102, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Aersten, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003.

Alarcón, E., "Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino", *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 10, (1992), pp. 387-401.

Aleksandravicius, P., "Le changement du sens des notions d´être, d´éternité et de temps dans la scolastique moderne", *SocialiniŲ MokslŲ Studijos Societal Studies*, vol. 3, n. 1, (2011), pp. 17-29.

Alvira, T., "Esencialismo y Verdad", *Anuario Filosófico*, vol. 15, n. 2, (1982), pp. 149-158.

Andereggen, I. E. M., "La relación entre metafísica y teología en san Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. XLIX, fasc. 193/194, (1994), pp. 229-240.

Argüello, S., "La lectura romana y la evolución de la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la imagen y la semejanza de Dios", *Estudios Filosóficos*, LXI, n. 177, (2012), pp. 245-276.

——— "*Memoria, intelligentia et voluntas* en Tomás de Aquino: la aportación de la Lectura Romana para su mejor comprensión", *Studium, Filosofía y Teología*, t. XII, n. 25, (2010), pp. 11-33.

——— "Sobre el modo de estimar poéticamente el mundo. Tomás de Aquino y su inexistente *Expositio libri De poetica Aristotelis* (Primera parte)", *Scripta Mediaevalia*, vol. 3, n. 1, (2010), pp. 11-39.

Auletta, G., "Perché la scienza è importante per la filosofia?", *Gregorianum*, vol. 90, n. 2, (2009), pp. 335-354.

Beltrán, O. H., "Teología y ciencia en la obra de Santo Tomás de Aquino", *Revista Teología*, t. XLVI, n. 99, (2009), pp. 281-299.

Berro, A. E., "La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado en las *Quaestiones disputatae de veritate* de Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. LIII, fasc. 203, (1998), pp. 25-55.

Beuchot, M., (O.P.), "La metafísica de las causas en Aristóteles y Santo Tomás", *Lógos*, n. 26, (1981), pp. 9-28.

—— (O.P.), *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, San Esteban, España, 2004.

Bonino, S-T. (O.P), "Le thomisme parisien au XVe siécle", *R. T.*, n. CVII, (2007), pp. 625-653.

—— "L´école thomiste au XVe siécle", *Revista teológica di Lugano*, V, n. 223, (2/2000), pp. 223-234.

—— "Le thomisme de 1962 á 2012. Vue panoramique", *Nova et Vetera*, LXXXVII, (2012), pp. 419-446.

—— "La historiografía de la escuela tomista: El caso Gilson", *Scripta Theologica*, n. 26, (1994/3), pp. 955-976.

—— "Avant-propos. Le thomisme et son historie", *R.T.*, n. XCVII, (1997), pp. 5-8.

Brenet, J.-B., "Thomas d´Aquin pensé-t-il?", *Rev. Sc. ph. th.*, n. 93, (2009), pp. 229-250.

Castello Dubra, J. A., "Tomás de Aquino y las condiciones de posibilidad de una ciencia natural: la eficiencia de las causas segundas", *Patristica et Mediaevelia*, XXVII, (2006), pp.73-86.

—— "Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular", *Patristica et Mediaevelia*, XXIX, (2008), pp. 33-42.

—— "La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino", *Analytica*, vol. 14, n. 2, (2010), pp. 89-107.

Celada Luengo, G., "El aprecio de Santo Tomás por la sagrada doctrina como ciencia", *Ciencia Tomista*, t. CXXXVII, n. 441, (2010), pp. 33-62.

Costarelli Brandi, H. E., "Importancia de la *Imago Dei* en la comprensión de la doctrina de los trascendentales en Tomás de Aquino", *Scripta Mediaevalia*, vol. 1, n. 1, (2008), pp. 51-70.

Cottier, G. C. (O.P.), "La théologie, discipline scientifique", *Nova et Vetera*, LXXXIII, (2008), pp. 151-161.

Cruz Cruz, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1998.

Cuccia, E. J., "Una controversia acerca del sentido de la abstracción", en: S. Filippi (ed.), *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Paideia, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, 2011, pp. 273-281.

Dalmasso, G., "Las definiciones de naturaleza de Boecio (1ª parte)", *Patristica et Mediaevalia*, XII, (1996), pp. 16-37.

Darós, W. A., "La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista", *Sapientia*, vol. XXXIX, (1984), pp. 19-34.

Delbosco, H., "Una veta agustiniense en la teoría del conocimiento de Santo tomás", *Studium*, XIII/25, (2010), pp. 67-79.

Derisi, O. N., *Esbozo de una epistemología tomista*, Cursos de cultura católica, Buenos Aires, 1946.

—— *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.

Do Nascimento, C. A., *De Tomás de Aquino a Galileu*, Coleção Trajetória 2, Unicamp, 1995.

Doolan, G. T., *Aquinas. On the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2008.

Échivard, J-B., *Proèmes philosophiques de saint Thomas d´Aquin à ses commentaires des oevres principales d´ Aristote*, Parole et Silence, 2008 (Présentation et traduction de Jean-Baptiste Échivard)

—— *Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux oeuvres principales d'Aristote*: Tomo 1. *L´esprit des disciplines fondamentales*, F. – X. de Guibert, Paris, 2004.

ELDERS, L., "Teorías modernas sobre la revelación divina y la doctrina de Santo Tomás de Aquino", *XIII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1993.

—— "Inspiración y Revelación según Santo Tomás de Aquino", *XIV Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1996.

—— "El método en la sacra doctrina según Santo Tomás", *XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, (1998), pp. 279-291.

—— *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992.

—— *La filosofia della natura di san Tommaso d´Aquino*, Editrice Vaticana, Citá del Vaticano, 1996.

—— *Les commentaries sur les oeuvres d´ Aristotle. La métaphysique de l´être. Tome 1*, Fac-éditions, Paris, 1987.

FABRO, C., *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid, 1967.

—— *Dall´essere all´esistere*, Morcelliana, Brescia, 1965.

—— *Participación y causalidad*, Eunsa, Pamplona, 2009.

—— *La Nozione Metafisica di partecipazione: secondo S. Tommaso d' Aquino,* 2º ed. revisada y aumentada, Societá Editrice Internazionale, Torino, 1950.

FILIPPI, S., "Heidegger, Aristóteles y la escolástica", *Sapientia*, vol. LX, fasc. 217, (2005), pp. 173-184.

—— "Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre razón y fe. Su repercusión en la filosofía heideggeriana", *Studium*, X/19, (2007), pp. 255-268.

FURLÁN, A., "La subordinación de la lógica a la ciencia"; *Sapientia*, vol. XXVI, fasc. 100/102, (1971), pp. 121-136.

GALLAGHER, D. M., "Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco", *Tópicos*, n. 6, (1994), pp. 59-69.

GILBERT, P. (S. J), "Philosophie et science. Une question disputée", *Gregorianum*, vol. 85, n. 2, (2004), pp. 374-383.

García-Lorente, J. A., "El objeto de la metafísica de Aristóteles en el comentario de Tomás de Aquino A épsilon 1", *Acta Philosophica*, vol. I, n. 22, (2013), pp. 73-88.

García Cuadrado, J. Á., "Aristóteles y el objeto de la ciencia en la lógica tardomedieval", *Tópicos*, n. 14, (1998), pp. 31-54.

—— *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Bañez*, Eunsa, Pamplona, 1998.

—— "Existence et vérité: nom et verbe dans l´Expositio libri Peri hermeneias de Thomas d´Aquin", *R. T.*, n. CVI, (2006), pp. 355-392.

Gelonch, S., "Una contribución para el nacimiento del representacionalismo", *Philosophia*, n. 68, (2008), pp. 123-132.

—— *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate q.5, a.3 de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Guillaud, F., "Les idées de Dieu selon saint Thomas d´Aquin", *R. T.*, n. CIII, (2003), pp. 385-410.

Gambra, J. M., *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, Eunsa, Pamplona, 2002.

García Lopez, J., *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976.

Garrigou-Lagrange, R., *La síntesis tomista*, Dedebec, Buenos Aires, 1946.

Gilson, É., "Elementos de una metafísica tomista del ser", *Espíritu*, XLI, (1992), pp. 5-38. [Traducción de P. J. Moya Obradors].

—— "Cajetan et l´humanisme théologique", *AHDLMA*, n. 22, (1955), pp. 113-136.

—— *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du systéme cartésien*, J. Vrin, Paris, 1951.

—— *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1952.

—— *Dios y la filosofía*, Emecé, Buenos Aires, 1945.

—— *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962.

—— *El ser y la esencia*, Desclée, Buenos Aires, 1954.

—— *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2005.

—— *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1978.

González-Ayesta, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006.

—— "El amor a la verdad en tomas de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 17, (2010), pp. 37-46.

González Á. L., *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001.

Grabmann, M., *Santo Tomás de Aquino*, Labor, Madrid, 1945.

Haya Segovia, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992.

Herrera, J. J., *La simplicidad divina según Santo Tomás de Aquino*, UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011.

—— "El conocimiento racional de lo divino según Santo Tomás de Aquino", *Studium*, XIII/25, (2010), pp. 147-176.

Kanne, M. E., "Saint Thomas Aquinas´ Division of the Sciences", *Transactions of the Nebraska Academy of Sciences and Affiliated Societies*, (1979), Paper 319.

Kielbasa, J., "What is First? Metaphysics as Prima philosophia and Ultima Scientia in the Works of Thomas Aquinas", *Philosophia*, vol. 41, (2013), pp. 635-648. [revista polaca de filosofía].

Kockelmans, J., *The Metaphysics of Aquinas: A Systematic Presentation*, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, Louven, 2001.

De Claude Lafleur, T., "Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie théorétique: quelques éléments de l´arriére-fond farabien et artien de Thomas d´Aquin, Super Boethium De Trinitate, Question 5, Article 3", *RTPM*, vol. 65, n. 2, (1998), pp. 248-261.

Leyvraz, J.-P., "Connaissance philosophique et connaissance scientifique", *R.Th.Ph.*, III, (1962), pp. 161-174.

Larre de González, O., "Origen temporal y creación del mundo: la doble vía argumentativa de Tomás de Aquino", *Scripta Mediaevalia*, vol. 5, n. 1, (2012), pp. 63-81.

—— *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

Llano, C., "La introducción a la *Crítica de la Razón Pura* y el *Comentario al De Trinitate* de Boecio de Santo Tomás de Aquino", *Tópicos*, n. 21, (2001), pp. 27-67.

—— "El juicio de *separatio* en Tomás de Aquino y la *remotio* en el Pseudo-Dionisio", *Tópicos*, n. 23, (2002), pp. 99-131.

—— *Abstractio, bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Universidad Panamericana, México D. F, 2001.

Lertora Mendoza, C. A., *Tomás de Aquino. Teoría de la ciencia*, Rey, Buenos Aires, 1991.

—— "El comentario de Santo Tomás a los Posteriores Analíticos. Notas metodológicas", *Sapientia*, vol. LVII, fasc. 211, (2002), pp. 57-89.

Lohr, CH. H., "Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista. La transformación de la división de las ciencias especulativas en el siglo XVI", *Patristica et Mediaevalia*, XII, (1996), pp. 3-15.

Lopez Salgado, C., "Abstractio y Separatio como acceso a la metafísica", *Sapientia*, vol. XIX, (1964), pp. 102-116.

Lorenz, D., "Sobre algunos disensos, progresos y crisis en la historia de la metafísica tomista", *Revista Philosophica*, n. 26, (2003), pp. 1-16.

—— "La teoría aristotélica de las ciencias y su relación con la antropología y la teología de Santo Tomás", *Revista Philosophica*, n. 22/23, (1999/2000), pp. 143-153.

Mansion, S., "L´intelligibilité métaphysique d´après le prooemium du commentaire de saint Thomas à la métaphysique d´Aristote", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. LXX, fasc. 1-2, (1978), pp. 49-62.

Manser, G. M., *La esencia del Tomismo*, CSIC. Instituto de Investigación Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1947.

MARITAIN, J., *Filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967.

—— *Ciencia y filosofía*, Taurus, Madrid, 1958.

—— *Ciencia y Sabiduría*, Debec, Buenos Aires, 1944.

—— *Los grados del Saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978.

MCINERNY, R., *St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, London, 1982.

MARTÍNEZ, E., "Bonum amatur inquantum es communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino", *Espíritu*, LXI, n. 143, (2012), pp. 73-93.

MAURER, A., "Thomists and Thomas Aquinas on the fundation of Mathematics", *Review of Metaphysics*, n. 47, (sept. 1993), pp. 43-61.

MENDOZA, J. M. F., "Artes liberales y serviles en Tomás de Aquino: doctrina y división de las mismas (parte I)", *Analogía Filosófica*, vol. XXVIII, n. 2, (2014), pp. 3-23.

—— "Una glosa al texto de Tomás de Aquino *De Trinitate* I, q. 2 a.3: Agustín de Hipona y los alcances de la filosofía en la Sacra Doctrina", *Opúsculo Filosófico*, n. 27, (2016), pp. 13-45.

—— "El limite racional de la comprensión mistérica de la Trinidad en Tomás de Aquino según la glosa al *De Trinitate* de Boecio: razón/intelecto/fe", en: J. C. Casanova, I. Serrano del Pozo (Ed.), *Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista, CET, Santiago de Chile, 2016, pp. 207-213.

—— "Breve introducción a las nociones de ciencia y arte de la magia en Tomás de Aquino. De la beatitud personal al retorcimiento espiritual", *Thémata*, n. 54, (2016), pp. 149-174.

—— "Tomás de Aquino ante la gramática: ¿ciencia especulativa o arte liberal?", *Revista Roda da Fortuna*, vol. 3, n. 1, (2014), pp. 180-201.

—— "Retórica en Tomás de Aquino: Arte liberal y ciencia especulativa", *Enfoques*, año XXVI, n. 2, (Primavera de 2014), pp. 71-85.

—— "Introducción a la noción de dialéctica en Tomás de Aquino", *Analogía Filosófica*, XXX, n.2, (2016), pp. 3-28.

Merlan, P., "Abstraction and Metaphysics in St. Thomas´ Summa", *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, n. 2, (1953), pp. 284-291.

Miyakawa, T., "La nozione di sostanza prima secondo san Tommaso", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. LIII, fasc. 1, (1961), pp. 1-24.

Morán, J. y C., "Tomás de Aquino: los proemios a Aristóteles. Introducción, traducción y notas", *Tópicos*, n. 1, (1991), pp. 197-220.

Moya Cañas, P., "Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible. Una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del De Anima", *Tópicos*, n. 16, (1999), pp. 87-123.

—— *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Moya Obradors, P. J., "El ser en Santo Tomás de Aquino según Étienne Gilson", *Anales de filosofia*, IV, (1986), pp. 175-186.

Müller, S., "Interpretación de Santo Tomás. Principios hermenéuticos al comienza de la vía moderna", *Communio*, vol. 36/2, (2003), pp. 325-359.

Muñoz, C. P. D., "Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al *De ente et essentia*", *Estudios Filosóficos*, LXII, n. 179, (2013), pp. 49-61.

Olivares Bøgeskov, B., "Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de Santo Tomás", *Espíritu*, LXII, n. 145, (2013), pp. 73-93.

Ocampo Ponce, M., "Algunas precisiones sobre el concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino", *Doctor Angelicus*, vol. II, (2002), pp. 57-83.

O´Rourke F., *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2005.

Pasqua, H., "La vision béatifique selon saint Thomas d´Aquin et Dietrich de Freiberg", *R. T.*, n. CXII, (2012), pp. 513-527.

PASCUAL, R., *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Philosophiae, Roma, 2003.

—— "La unidad onto-teológica de la metafísica en Santo Tomás de Aquino", *Alpha Omega*, vol. II, n. 1, (1999), pp. 81-121

PONFERRADA, G. E., "Razón y fe en Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. L, fasc. 197/198, (1995), pp. 229-241.

—— "Ciencia y filosofía en el tomismo", *Sapientia*, vol. XLVII, fasc. 183, (1992), pp. 9-22.

—— "Nota sobre los grados de abstracción", *Sapientia*, vol. XXXIII, fasc. 130, (1978), pp. 267-284.

PASNAU, R., *Abstract Truth in Thomas Aquinas*, Ed.: Lagerlund, H. «Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy», (2007), pp. 33-61.

PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1996.

PESCH, O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992.

PROUVOST, G., *Thomas d´Aquin et les thomismes. Essai sur l´historie des thomismes*, Les Éditions du cerf, Paris, 1996.

PAOLINELLI, M., "Sapienza e filosofia in s. Tommaso D´Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. LXXIX, fasc. 2, (1987), pp. 197-216.

REYES ORIBE, B., "*Voluntas ut natura* y virtud en Tomás de Aquino", *Espíritu*, LXI, n. 143, (2012), pp. 95-108.

RITACCO DE GAYOSO, G. L., "¿Es la teología una ciencia?", *Sapientia*, vol. XLVI, fasc. 181, (1991), pp. 191-202.

RODRÍGUEZ ARIAS, J. M. (O.P.), "La abstracción científica en el pensamiento larvado de Santo Tomás de Aquino", *Estudios Filosóficos*, I, n. 145, (2001), pp. 419-459.

—— "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino (IV). La identidad de la metafísica en el cuerpo del saber filosófico (y 1)", *Ciencia Tomista*, t. CXXX, n. 421, (2003), pp. 209-284.

—— "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino (IV). La identidad de la metafísica en el cuerpo del saber filosófico (y 2)", *Ciencia Tomista*, t. CXXX, n. 422, (2003), pp. 385-451.

—— "La abstracción material en los textos de Santo Tomás", *Ciencia Tomista*, t. CXXXV, n. 3, (2008), pp. 425-452.

Ramirez, J. M., *De ipsa philosophia*, Instituto de filosofía Luis Vives, Madrid, 1970.

Roszak, P. P., *Mysterium en la teología de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2010.

Sacchi, M. E., "Los nombres de la metafísica", *Sapientia*, vol. LVI, fasc. 210, (2001), pp. 665-690.

—— "Los fundamentos de la especulación metafísica sobre el conocimiento", *Sapientia*, vol. XLVI, fasc. 179, (1991), pp. 13-34.

—— "Guillermo de Ockham: El apogeo del nominalismo escolástico y la imposibilidad de la metafísica", *Sapientia*, vol. LX, fasc. 217, (2005), pp. 59-88.

Sanz, S., "Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según Santo Tomás", *Scripta Theologica*, n. 36, (2004/3), pp. 911-929.

Sanguineti, J. J., "El destino de la metafísica tomista", *Semana Tomista*, Buenos Aires, (1988), pp. 1-11.

—— "La interacción entre ciencias y filosofía", *Actas de la XXIX Semana Tomista*, (2004), pp. 1-9.

—— "La función del entendimiento agente según Santo Tomás de Aquino", *Facultad de filosofía de la universidad de Navarra*, 28/IV/1980, pp. 1-12.

—— "Los presupuestos filosóficos de las ciencias", *IX Simposio anual de la fundación Arché*, Buenos Aires, 4-5/11/1983, pp. 1-14.

—— *Ciencia y Modernidad*, Lohlé, Buenos Aires, 1988.

—— *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977.

Sicouly, P. C., "Sacra doctrina en Santo Tomás de Aquino. Una opción con implicancias para la comprensión de la teología y su rela-

ción con la filosofía y las ciencias. Interpretaciones y perspectivas", *Studium, Filosofía y Teología*, vol. VIII, fasc. 16, (2005), pp. 291-307.

Sikora, J. J., "The Philosophy of Nature and natural Science from a thomist Viewpoint", *The Thomist*, n. 20, (1957), pp. 330-348.

Sellés, J. F., "El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino", *Diánoia*, vol. III, n. 61, (2008), pp. 47-71.

—— *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

Sánchez, E., *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 107, Pamplona, 2000.

Sertillanges, A. D., *Santo Tomás de Aquino*, t. II, Dedebec, Buenos Aires, 1945.

Simmons, E. D., "In Defense of Total and Formal Abstraction", *New Scholasticism*, vol. 29, (1955), pp. 427-440.

Skarica, M., "Enunaciación aprehensiva y enunciación judicativa", *Revista Philosophica*, n. 26, (2003), pp. 277-292.

Steneck, N. H., "A late medieval *arbor scientiarum*", *Speculum*, vol. 50, n. 2, (1975), p. 245-269.

Tellkamp, J. A., "Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 12, (2005), pp. 205-217.

Torrell, J.-B., "Le savoir théologique chez les premiers thomistes", *R. T.*, n. XCVII, (1997), pp. 9-30.

—— *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Te Velde, R. A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, New York, 1995.

Tremblay, B., "Thomas d´Aquin et la logique comme savoir contemplatif", *R. T.*, n. CXI, (2011), pp. 179-209.

Velázquez Fernández, H., Congresso tomista internazionale l'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso D'Aquino, Roma, 21-25 settembre 2003.

Vicente-Burgoa, L., "La abstracción formal y la validación del razonamiento inductivo", *Sapientia*, vol. LXII, fasc. 221-222, (2007), pp. 129-178.

—— "Sobre objetos y objetividad. Aspectos del problema de la objetividad del conocimiento en el realismo clásico", *Sapientia*, vol. LII, fasc. 202, (1997), pp. 325-345.

—— "La abstracción científica en el pensamiento maduro de Tomás de Aquino (o en torno a la última destrucción de la metafísica tomista)", *Estudios Filosóficos*, LVII, n. 164, (2008), pp. 61-100.

—— "¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano", *Ciencia Tomista*, t. CXXVII, n. 411, (2000), pp. 99-134.

—— "El problema acerca de la noción de intuición humana", *Sapientia*, vol. LXIII, fasc. 223, (2008), pp. 29-87.

—— "Tomás de Aquino y la ontoteología", *Ciencia Tomista*, t. CXXIX, n. 419, (2002), pp. 429-461.

—— "El *habitus principiorum* y la luz intelectual", *Sapientia*, vol. LVI, fasc. 209, (2001), pp. 265-279.

—— "Abstracción formal y separación en la formación del ente metafísico", *Sapientia*, vol. LIX, fasc. 215, (2004), pp. 139-178.

—— "Estructuras mentales y principios racionales. Sobre el innatismo (incoactivo) de los primeros principios según Aristóteles y Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. LV, fasc. 208, (2000), pp. 327-344.

—— "El autoconocimiento y la vía de acceso al conocimiento metafísico según Tomás de Aquino", *Aquinas*, 02/XLV/2, pp. 27-54.

—— "*Abstractio, Remotio, Resolutio*: Un texto confuso de Tomás de Aquino y una discutible aplicación kantiana", *Ciencia Tomista*, t. CXXX, n. 421, (2003), pp. 351-370. [En notas y comentarios]

—— "Límites del conocimiento metafísico, según Kant y Tomás de Aquino", *Tópicos*, n. 37, (2009), pp. 161-202.

—— "¿Intuición pura o abstracción formal? (De Kant a Tomás de Aquino)", *Pensamiento*, vol. 58, n. 220, (2002), pp. 55-89.

Vitoria, M. A., "Pasado y Presente de la doctrina de los grados de abstracción. Notas sobre su valor epistemológico", *Acta del Congresso Tomista Internazionale: L´Umanesimo cristiano nel III milenio: Prospettiva di Tommaso d´Aquino*, Roma, 21-25 de settembre, 2003, pp. 1-12.

Winance, É., "Réflexions sur les degrés d´abstraction et les structures conceptuelles de base dans l´épistémologie de Thomas d´Aquin", *R. T.*, n. XCI, (1991), pp. 531-579.

Zagal, H., "Versatilidad argumentativa en Santo Tomás de Aquino", *Tópicos*, n. 1, (1991), pp. 79-87.

V. Obras sobre ciencia, epistemología, historias de la filosofía y diccionarios

Artigas, M., *Filosofía de la ciencia*, Eunsa, Pamplona, 2006.

—— *El desafío de la racionalidad*, Eunsa, Pamplona, 1999.

Artigas, M., Sanguineti, J. J., *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1989.

Audi, R., *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*, Routledge, London, 2003.

Bernecker, S., Pritchard, D., *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, New York, 2011.

Bochenski, I. M., *La filosofía actual*, F.C.E., México, 1955.

Bonjour, L., *Epistemology. Classic problems and contemporary responses*, Rowman & Littlefield Publishers, USA, 2010.

Boyer, C. B., *Historia de la matemática*, Ciencia y Tecnología Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Capek, M., *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1965.

Chalmers, A. F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

Daros, W. R., *Introducción a la epistemología popperiana*, Conicet – CERIDER, Rosario, 1998.

Daros, W. R. y otros, *Conflictos epistemológicos entre el conocimiento científico y el religioso*, UCEL, Rosario, 2008.

De Olaso E., (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Trotta, Madrid, 2013.

Echeverría, J., *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el s. XX*, Cátedra, Madrid, 1999.

Everson, S., *Epistemology. Companions to ancient thought 1*, Cambridge University Press, New York, 1990.

Fabro, C., *Historia de la Filosofía I*, Rialp, Madrid, 1965.

—— *Historia de la Filosofía II*, Rialp, Madrid, 1965.

Gilson, E.; Langan, T., *Filosofía Moderna*, Emecé, Barcelona, 1963.

Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires, 1949.

Hirschberger, J., *Historia de la filosofía II*, Herder, Barcelona, 1982.

Horrigan, P. G., *Epistemology. An Introduction to the Philosophy of Knowledge*, iUniverse, USA, 2007.

Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 1995.

Marías, J., *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1979.

—— *Idea de la metafísica*, Obras II, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

—— *Biografía de la filosofía*, Obras II, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Munévar, G., *Conocimiento radical. Una investigación filosófica de la naturaleza y límites de la ciencia*, Uninorte, Barranquilla, 2002.

Nidditch, P. H., *Filosofía de la ciencia*, F.C.E., México, 1975.

Oberheim, E., *Feyerabend's Philosophy*, De Gruyter, November, 2006.

Papp, D., *Historia de las ciencias. Desde la antigüedad hasta nuestros días*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.

Papp, D., Estrella, J., *Breve historia de las ciencias*, Claridad, Bs. As., 1996.

Parrini, P., *Kant and contemporary epistemology*, Springer – Science + Business Media, B.V., University of Florence, 1994.

Prélat, C. E., *Epistemología de las ciencias físicas*, Espasa-Calpe, México, 1948.

Preston, J., *Feyerabend, Philosophy, Science and Society*, Polity Press and Blackwell Publishers Inc., Malden, 1997.

Reale, G., Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 1995.

Rescher, N., *Epistemology. An introduction to the Theory of Knowledge*, State University of New York Press, Albany, 2003.

Rey, A., *El apogeo de la ciencia técnica griega. Las ciencias de la naturaleza y del hombre. Las matemáticas desde Hipócrates a Platón*, Hispano-Americana, México, 1962.

Rodríguez Alfageme, I., *Literatura científica griega*, Síntesis, Madrid, 2004.

Sorley, W. R., *Historia de la filosofía Inglesa*, Losada, Bs. As., 1951.

Thiel, C., *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege*, Tecnos, Madrid, 1972.

Villalba de Tablón, M., *La lógica matemática de Gottlob Frege*, UCA, Mendoza, 1994.

Villacañas J. L., (Ed.), *La filosofía del siglo XIX*, Trotta, Madrid, 2001.

http://oxforddictionaries.com

http://dictionary.cambridge.org

VI. Otros

Biblia Vulgata, Colunga – Turrado, B.A.C., 2005.